



LE

STOICISME

A ROME

PAR

P. MONTÉE

Docteur ès-lettres.

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7.

1865

LE
STOÏCISME
A ROME

Lille. — Imprimerie LEFEBVRE-DUCROCQ, rue Esquermoise, 57.

LE

STOÏCISME

A ROME

PAR

P. MONTÉE

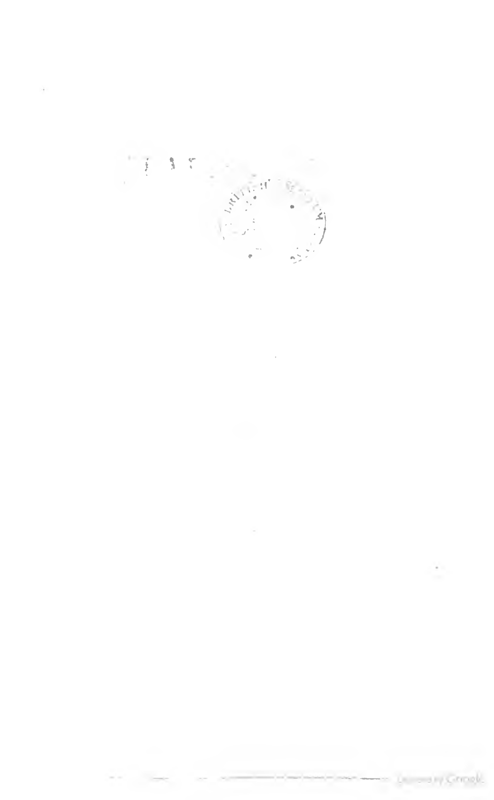
Docteur ès-lettres.

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7.

1865



A

M. ABEL DESJARDINS

Doyen de la Faculté des Lettres de Douai

HOMMAGE

d'Affection et de Reconnaissance.

AVANT-PROPOS.

Si nous ne nous étions proposé dans cette étude que d'écrire un chapitre de l'histoire de la philosophie morale dans l'antiquité, nous ne l'eussions pas poursuivie avec ce plaisir austère qui a été la récompense de notre travail. Il nous a paru que les derniers stoïciens avaient

quelque chose à nous apprendre sur la science de l'homme, et qu'en étudiant leurs doctrines nous avions à remonter aux sources de la morale éternelle. Nous n'avons pas voulu faire ici l'histoire de la morale pour l'histoire, mais pour la morale elle-même. C'est dire assez que nous demandons au stoïcisme romain tous les enseignements qu'il peut nous donner encore aujourd'hui, sans nous croire dispensé de rectifier ses erreurs. Aussi bien, qu'on en convienne ou non, la critique ne peut tout à fait renoncer à être dogmatique, si elle ne veut perdre en même temps toute son utilité.

Ajouterons-nous que ce n'est pas sans une certaine émotion que nous assistions au suprême effort de la raison humaine au commencement d'une ère nouvelle, en face des dogmes et de la morale de l'Evangile, dont le flambeau vient de s'allumer pour les siècles? Nous voudrions avoir trouvé dans ce sentiment la garantie même de notre impartialité, et nous serions heureux si nous avions réussi à n'exagérer ni la sévérité ni l'indulgence en jugeant le stoïcisme tempéré d'Epictète et de Marc-Aurèle, ce dernier écho de la morale antique.

Nous aurons atteint notre but si quel-

ques-uns de nos lecteurs redisent avec nous ces paroles de Bossuet : « Les vraies études sont celles qui apprennent les choses utiles à la vie humaine. »

LE STOÏCISME A ROME

CHAPITRE PREMIER

UN MOT SUR LES VARIATIONS DE LA DOCTRINE STOÏCIENNE. — MÉTAPHYSIQUE DU STOÏCISME. — DIEU ET LA NATURE. — NÉGATION DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME. — PROVIDENCE.

Il n'entre pas dans notre plan de tracer ici l'histoire du stoïcisme ni celle de ses variations depuis son origine jusqu'à l'époque de son plus grand éclat. Nous n'en connaîtrions pas mieux les stoïciens de Rome pour avoir étudié d'abord, dans ses développements antérieurs, la doctrine dont ils sont assurément, sinon toujours les plus fidèles,

du moins les plus illustres représentants. Le stoïcisme n'a pas à nous offrir de plus grands noms que ceux de Sénèque, d'Epictète et de Marc-Aurèle; et quel qu'ait été dans la Grèce le renom de Chrysippe ou de Cléanthe, il pâlit pour nous devant celui de leurs successeurs romains. Ceux-ci sont plus près de nous, et nous pouvons encore aujourd'hui les juger autrement que sur des témoignages, toujours défectueux par quelque endroit et plus ou moins incomplets. D'ailleurs, le stoïcisme primitif a trouvé son historien et son juge, et nous n'avons pas la prétention de refaire ici une œuvre que M. Ravaisson a accomplie de main de maître. Et puis, s'il est vrai, comme l'a dit Sénèque, que c'est toujours quelque chose de nouveau de savoir faire l'usage et l'application de ce que les autres ont trouvé [1], c'est à bon droit que nous pouvons appré-

1 « Hoc semper novum erit usus, et inventorum ab aliis scientia ac dispositio. » (Sénèque, *Epist.* 64.)

cier comme leur œuvre personnelle l'œuvre des derniers stoïciens, là même où leur pensée paraît manquer d'originalité.

Que nous importe ici que Panétius ait réussi à introduire à Rome la philosophie stoïcienne en la dégageant de ses subtilités scolastiques et en l'enseignant d'une façon plus oratoire que ses prédécesseurs [1], ou que Posidonius se soit efforcé de concilier le stoïcisme avec les anciens systèmes? La seule différence que nous tenions à signaler entre l'ancien stoïcisme et le stoïcisme romain, c'est la place de plus en plus grande que la morale occupe dans les auteurs de cette école.

Les premiers stoïciens comparaient la philosophie à un animal, dont les os et les

1 « Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panætius, nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit; fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior.» (Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 28.) — Cf. F. G. van Lynden, *Disputatio historico-critica de Panætio Rhodio philosopho stoico*, Lugd. Bat., 1802, p. 60.

nerfs correspondraient à la logique, les chairs à la morale, et l'âme à la physique; ou à un œuf, dont la coque pourrait être comparée à la logique, le blanc à la morale, le jaune à la physique [1]. Tandis que l'ancien stoïcisme considérait ainsi la physique comme la plus divine des sciences philosophiques [2], les derniers stoïciens paraissent dédaigner les autres parties de la philosophie pour s'occuper exclusivement de la morale. Les tendances scientifiques que l'on peut retrouver chez Zénon et ses successeurs immédiats s'évanouissent, et si la physique et la logique ne sont pas absolument bannies par Epictète ou Marc-Aurèle, ce n'est que parce qu'elles peuvent à l'occasion devenir les auxiliaires de la science des mœurs et répandre parfois une certaine lumière jusque sur la conduite de la vie.

« La première partie de la philosophie

1 Diogène Laërce, VII, 40.
2 Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 23.

et la plus nécessaire, dit Epictète, c'est celle qui traite de la pratique des préceptes, comme par exemple de ne pas tromper; la seconde partie, les preuves, par exemple pourquoi l'on ne doit pas tromper; la troisième enfin confirme les preuves : telle est la partie de la logique qui recherche les preuves, fait voir ce qui est preuve, et qu'une preuve donnée est bonne. Cette dernière partie est nécessaire, mais seulement à cause de la seconde, et la seconde à cause de la première, qui est la plus nécessaire de toutes et celle où il faut s'arrêter et se fixer [1]. » Epictète revient sur cette pensée avec la plus grande insistance, et il se préoccupe constamment de nous persuader qu'il ne sert à rien de bien entendre tous les traités de Chrysippe ou d'analyser comme lui les syllogismes [2]: Nos philosophes, dit-il, ont marqué avec précision ce qu'il faut avoir

1 Epictète, *Manuel*, 52, édition de Schweighæuser.
2 Epictète, *Dissertations*, I, 4, et II, 23.

appris pour être en état de soutenir une discussion ou une conversation; mais nous n'avons aucune expérience de l'usage qu'il faut faire des discours [1]. Et cet usage seul importe : « Les brebis ne vont pas montrer à leurs bergers combien elles ont mangé, mais après avoir bien digéré la pâture qu'elles ont prise, elles portent de la laine et du lait; toi de même ne débite pas aux ignorants de belles maximes; mais si tu les as bien digérées, fais le paraître par tes actions [2]. »

La physique n'occupe pas une plus large place que la logique dans les spéculations du stoïcisme romain. Sénèque répète vingt fois que bien des propositions stoïciennes ne portent que sur d'inutiles et subtiles distinctions [3], et si dans les *Questions naturelles* il paraît faire l'éloge de la physique,

1 Epictète, *Dissertations*, II, 12.
2 Epictète, *Manuel*, 46, édit. de Schweighæuser.
3 Sénèque, *Epist.* 113 et 117, etc.

on n'y peut voir qu'une matière à développements oratoires, surtout si l'on se rappelle qu'il n'est pas question là des derniers principes des choses, mais seulement des astres, des éléments et des phénomènes physiques [1]. Rien n'égale le mépris avec lequel Marc-Aurèle parle du philosophe tel que dans le *Théétète* Platon le définissait après Pindare : « Rien de plus misérable, dit-il, qu'un homme qui tourne en tous sens autour de toutes choses pour fouiller les souterrains [2]. » Ce mépris de la physique qui, ne l'oublions pas, comprenait dans l'ancien stoïcisme la théologie elle-même, et que pour ce motif Chrysippe considérait comme ce qu'il y a de plus sublime dans la philosophie [3], est quelque chose de bien caractéristique, et dénote assez quelles sont les tendances à peu près exclusives des nouveaux stoïciens

1 V. Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, trad. de M. Tissot, t. IV, p. 154.

2 Marc-Aurèle, II, 13.

3 Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 9.

et les objets qui attireront de préférence leur attention.

Aussi nous laisserions volontiers complètement de côté toute cette métaphysique, si peu digne de servir de fondement à la plus noble morale de l'antiquité, s'il n'était indispensable d'indiquer au moins ce que le stoïcisme a pensé de Dieu et de l'âme humaine. Il est impossible de ne pas chercher dans toute doctrine morale la solution de ces maîtresses questions sur lesquelles roule toute la destinée humaine et qui sont à la fois le commencement et la fin de toute sagesse et de toute philosophie. Les stoïciens ne se sont pas élevés bien haut en ces matières, et si quelque chose peut nous étonner, c'est que d'une métaphysique incomplète et fausse ait pu sortir une morale où domine le sentiment du devoir et qui repose essentiellement sur l'idée du bien.

Qu'est-ce en effet que le dieu du stoïcisme? « Ne pouvant, dit Lactance, comprendre la puissance et la majesté de Dieu,

ils l'ont mêlé au monde, c'est-à-dire à son ouvrage[1]. » Cette pensée résume avec la plus grande exactitude tout ce que le stoïcisme a dit de Dieu. On trouverait dans Sénèque vingt définitions différentes de Dieu, et plus encore, et jamais la divinité n'y paraîtrait séparée de l'univers : « La nature, dit-il, n'est autre chose que Dieu; la nature n'existe pas sans Dieu, ni Dieu sans la nature, car ces deux termes sont absolument synonymes et s'appliquent au même objet. Nature, destin, fortune, autant de noms de Dieu[2]. » Epictète et Marc-Aurèle sont d'ac-

1 « Dei vim majestatemque quoniam intelligere non poterant, miscuerunt eum mundo, id est, operi suo. » (Lactance, *Institutions divines*, VII, 3.)

2 « Quid aliud est natura quam Deus, et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? Hunc eumdem et fatum si dixeris, non mentieris. Nihil ab illo vacat : opus suum ipse implet. Nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura; sed idem est utrumque, nec distat officio. Sic tunc naturam vocas, fatum, fortunam; omnia ejusdem Dei nomina sunt. (Senec., *De benef.*, IV, 7 et 8.) Vis Jovem Fatum vocare? non errabis. Vis illum naturam vocare ? non peccabis. Vis illum vocare mundum? non falleris.» (*Quæst. nat.*, II, 45.) Etc., etc.

cord avec Sénèque sur la nature de Dieu, et partout ils le considèrent comme répandu, pour ainsi dire, dans toutes les parties de ses œuvres.

C'est bien là, si je ne me trompe, le panthéisme le plus déclaré. C'est exactement comme si l'on disait que Phidias et sa Minerve, Homère et l'Iliade sont une seule et même chose. Avouons qu'en de pareilles questions le bon sens le plus vulgaire voit plus clair que toute l'imagination des philosophes. On a beau faire, l'œuvre et l'ouvrier sont deux choses essentiellement distinctes, et Dieu, l'auteur de la Nature, ne saurait être confondu avec elle.

En identifiant Dieu et l'univers, les stoïciens ne s'aperçoivent pas qu'ils enlèvent à Dieu jusqu'à l'existence, car peut-on concevoir comme un être vivant, agissant sur le monde, comme une Providence, le Dieu du panthéisme? Spinoza ne réussira pas, malgré tous ses efforts, à réaliser l'idée que nous avons de Dieu dans cette divinité

qui n'est ni une personne ni une cause, dans cette intelligence infinie qui s'ignore, dans cet abîme d'où tout sort et où tout rentre, dans cette existence éternelle qui est et qui dure sans fin, sans objet et sans raison[1]. Les panthéistes de nos jours ne nous satisfont pas davantage, et nous ne pensons pas qu'il soit possible de concevoir Dieu autrement que comme un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il conserve par sa Providence. Il y a longtemps qu'on l'a démontré.

Il est évident après cela qu'il ne faut pas s'attendre à trouver chez les stoïciens la spiritualité de l'âme, puisqu'à leurs yeux l'âme est une partie du grand tout. La question de l'immatérialité et celle de l'immortalité sont si intimement unies que l'on a peine à concevoir comment une âme matérielle pourrait être immortelle. Aussi les stoïciens ne croient

1 Voir *l'Histoire générale de la Philosophie*, de M. Cousin, p. 135.

pas à l'immortalité. « Tu t'absorberas dans l'être qui t'a produit, dit Marc-Aurèle, ou plutôt tu seras repris par sa puissance génératrice, en vertu d'un changement[1]. » « Tout ce qu'il y avait en toi de feu retourne au feu; de terre, à la terre; d'air, à l'air; d'eau, à l'eau[2]. » On croirait entendre Lucrèce parler de la dissolution de l'âme humaine, et ce langage est d'Epictète.

La façon dont les stoïciens représentent l'absorption de l'âme humaine dans la puissance génératrice de l'univers ne vous rappelle-t-elle pas cette idylle du *Pêcheur* de Gœthe qui est, pour ainsi dire, l'expression poétique de la pensée stoïcienne? C'est un pauvre homme qui s'assied sur le bord d'un fleuve, un soir d'été; tout en jetant sa ligne, il contemple l'eau claire et limpide, qui vient baigner doucement ses pieds nus. La nymphe du fleuve l'invite à s'y plonger; elle lui peint

1 Marc-Aurèle, IV, 14.

2 Epictète, *Dissertations*, III, 13. — Cf. Marc-Aurèle, IV, 5; VIII, 18, etc.

les délices de l'onde pendant la chaleur, le plaisir que le soleil trouve à se rafraîchir la nuit dans la mer, le calme de la lune, quand ses rayons se reposent et s'endorment au sein des flots : enfin le pêcheur, attiré, séduit, entraîné, s'avance vers la nymphe et disparaît pour toujours.

Grâce à une contradiction, les derniers stoïciens, qui n'adorent qu'un Dieu-Nature, ont reconnu dans ce monde l'action divine de la Providence ; ils l'ont célébrée avec une foi sincère, et cette croyance s'affirme de la façon la plus élevée par la bouche d'Epictète : « Si Dieu avait créé les couleurs, sans la faculté destinée à les contempler, à quoi cela servirait-il ? A rien. Et, au rebours, s'il avait créé la faculté de voir, mais que les objets ne fussent pas de nature à être accessibles pour elle, à quoi cela servirait-il encore ? A rien. Enfin, s'il avait fait les couleurs et les yeux sans créer la lumière, cela n'aurait encore servi à rien. Quel est

donc celui qui a approprié chacune de ces choses à l'autre, celle-ci à celle-là? qui a fait la lame pour le fourreau et le fourreau pour la lame? Personne? Cependant nous avons coutume de juger par la structure même des ouvrages accomplis, qu'ils sont de la main d'un ouvrier intelligent, et qu'ils ont été faits avec réflexion. Quoi! chaque ouvrage de l'art nous manifeste l'existence d'un ouvrier; tous les objets visibles, l'organe de la vue, et la lumière elle-même, ne nous manifesteraient pas leur auteur[1]?... Par Jupiter et tous les dieux! pour peu qu'un homme ait un cœur sensible et reconnaissant, un seul des êtres qui ont été créés suffirait pour lui faire comprendre la Providence. Sans aller chercher rien de bien relevé, je demande seulement comment le lait vient de l'herbe, le fromage du lait, et la laine de la peau; quel est celui qui a trouvé tout cela? — Personne, dit-il. O comble

1 Epictète, *Dissertations*, I, 6.

de l'impudence et de la stupidité[1]! » En vérité, ne croirait-on pas lire ici la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon?

Et la reconnaissance d'Epictète pour les bienfaits de Dieu s'exhale dans un chant de louanges qui dénote assez une âme religieuse et profondément convaincue : « Quel discours sera capable de proclamer ou louer dignement la Providence? Si nous étions pourvus d'un jugement sain, devrions-nous faire autre chose en public et en particulier que louer Dieu, le bénir, et lui rendre des actions de grâces? Ne devrions-nous pas, en bêchant, en labourant et en mangeant, chanter à Dieu ce cantique de louanges : « Que Dieu est grand! c'est lui qui nous a donné les instruments propres à travailler la terre; que Dieu est grand! c'est lui qui nous a donné les mains, les organes propres à avaler et à digérer, la faculté de

1 Epictète, *Dissertations*, I, 16. — Cf. I, 14; II, 14, etc.

croître insensiblement, et de respirer pendant le sommeil. » Voilà ce que nous devrions chanter en toute occasion, entonnant notre hymne le plus solennel et le plus divin, en reconnaissance de ce que Dieu nous a donné le pouvoir d'atteindre à ces sublimes connaissances et d'en faire usage. Quoi donc! puisque pour la plupart, vous êtes des aveugles, ne fallait-il pas que quelqu'un prît votre place et adressât à Dieu, au nom de tous, des hymnes de louanges! Eh! que puis-je faire de mieux que de louer Dieu, moi qui suis infirme et chargé d'années? Si j'étais rossignol ou cygne, je ferais ce que fait le cygne ou le rossignol; et puisque je suis un être raisonnable, il faut que je loue Dieu : telle est ma tâche et je l'accomplis; je ne la quitterai point tant que je pourrai la remplir, et je vous exhorte à chanter avec moi. »

Nous n'ajouterons rien à ces paroles, qui sont à nos yeux les plus belles que le stoïcisme ait jamais fait entendre sur le culte

d'amour que l'homme doit au Dieu qui l'a créé et qui est l'unique source de tous ses biens. Remarquons seulement que ce noble aveu suffit à prouver aux stoïciens la fausseté de ce que l'on appelle trop complaisamment leur métaphysique; car, comme l'a si bien dit M. Ravaisson[1], si la cause n'est que l'effet et la manifestation sensible d'une cause supérieure, il faut encore une fois revenir de la matière à l'immatériel, de la région des sens à la région de l'intelligence pure, et, de la physique stoïcienne, remonter à la métaphysique.

1 Ravaisson, *Mémoire sur le Stoïcisme*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXI, p. 94.

CHAPITRE II

ÉTAT MORAL DE LA SOCIÉTÉ ROMAINE AU TEMPS DE SÉNÈQUE. — MORALE SOCIALE DU STOÏCISME. — IDÉE DE LA CITÉ UNIVERSELLE : CICÉRON. — SOCIABILITÉ ; JUSTICE. — RAPPORTS AVEC LES AUTRES HOMMES ET DEVOIRS QUI EN DÉRIVENT. — CONDAMNATION DE L'ESCLAVAGE. — INTÉRIEUR DE LA FAMILLE ; VERTUS QU'ELLE EXIGE. — QU'EST-CE QUE LA PHILANTHROPIE ? — LE STOÏCISME A-T-IL UNE POLITIQUE QUI LUI SOIT PROPRE ?

Ce serait un lamentable tableau d'histoire que celui de l'époque où la philosophie stoïcienne produisit ses plus grands hommes pour protester en quelque sorte au nom de la conscience de l'humanité contre une décadence inouïe et contre une immoralité sans limites. Nous n'avons pas à faire ici

ce tableau, pour la composition duquel tous les écrivains de cette époque auraient à fournir des couleurs ; nous devons seulement rappeler au milieu de quelle société l'on vit éclore la morale des Musonius, des Sénèque et des Epictète. Deux ou trois traits empruntés à Sénèque nous donneront une idée suffisante de la honte publique et de l'universelle corruption : « Tout est plein de crimes et de vices ; il s'en commet plus qu'on ne peut en guérir par la contrainte. Une lutte immense de perversité est engagée ; tous les jours grandit l'appétit du mal, tous les jours en diminue la honte. Abjurant tout respect de l'honnête et du juste, la passion se précipite au gré de ses caprices. Et déjà les crimes ne se cachent plus à l'ombre ; ils marchent à découvert : la dépravation a pris un tel cours dans le public, elle domine tellement dans tous les cœurs, que l'innocence n'en est plus à être rare, mais nulle. De toutes parts, comme à un signal donné, tous les hommes se préci-

pitent pour confondre le bien et le mal[1]. »

Il ne faut donc pas trop s'étonner si la philosophie, dans un pareil milieu, a été parfois impuissante à préserver de toute souillure quelques-uns de ses représentants même les plus autorisés. Nous ne parlons d'ailleurs que de Sénèque, qui n'a pas toujours, on le sait, conformé sa vie aux maximes de sa morale et à ses doctrines philosophiques. Ces défaillances ne s'expliquent-elles pas d'elles-mêmes ? Il faut une âme autrement trempée que celle de Sénèque, il faut un esprit plus droit que le sien, pour traverser sans faillir tant d'obstacles où de plus forts que lui sont tombés. Du moins Sénèque est mort avec courage, sa

1 « Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiæ certamine : major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris æquiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva jam scelera sunt : præter oculos eunt; adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. » (Sénèque, *De ira*, liv. II, chap. VIII.)

mort a expié sa vie, et le dévouement de Pauline se faisant ouvrir les veines pour ne pas survivre à son époux[1] prouve encore qu'il n'était pas indigne d'être aimé. Du reste, ce que nous voulons constater ici, c'est le contraste, tout à l'honneur de la philosophie, qui se trouve entre la morale qu'elle vient enseigner à ses disciples et la morale publique qui est, à vrai dire, la négation de toute justice et de toute probité.

Et pourtant, quand on ouvre les livres d'Epictète lui-même, on est parfois tenté de retrouver je ne sais quelle conformité malheureuse entre le principe de sa morale et l'immense égoïsme du monde romain: « Il n'y a rien, dit le philosophe, à quoi tout animal soit plus attaché qu'à son propre intérêt; tout ce qui lui paraît y mettre obstacle, frère, père, objet chéri, amant, il le hait, le rejette, le voue à l'exécration; car la nature l'a créé de manière à n'avoir rien

1 Tacite, *Annales*, liv. XV, chap. LXIII et LXIV.

de plus cher que son intérêt; c'est là son père, son frère, son parent, sa patrie, son dieu. Si d'un côté se trouve l'utilité, de l'autre, les amis, la patrie, les parents, et même la justice, tout périt anéanti par l'intérêt : car partout où se trouvent le *moi* et le *mien*, il faut que l'animal s'y porte[1]. » Il y a plus : Epictète nous met en défiance contre les intentions de nos bienfaiteurs eux-mêmes, et il tient à nous faire comprendre que nous ne leur devons rien pour leurs bienfaits, pas même de la reconnaissance et de l'affection. « Mais il a pris soin de moi pendant si longtemps, et il ne m'aimerait pas! Esclave que tu es! comment sais-tu s'il n'a pas pris soin de toi comme de sa chaussure lorsqu'il l'essuie? comme il prend soin de son cheval? Comment sais-tu, si après que tu auras cessé de lui rendre le service qu'il tirerait d'un vase, il ne te jettera pas aux ordures comme un plat

1 Epictète, *Dissertations*, II, 22.— Cf. I, 19.

cassé? » Rien n'est plus triste qu'un pareil langage, et c'est un excès bien coupable que d'arrêter aussi brutalement l'élan de notre admiration en face d'une action généreuse que nous pouvons louer sans en rechercher le principe. Respectons, admirons la vertu quand elle se manifeste par des actes, et gardons-nous bien d'y supposer gratuitement un mobile intéressé pour nous dispenser de l'admiration et du respect.

Mais nous craindrions, en insistant sur les paroles d'Epictète, de nous rendre suspectes à nous-même les plus nobles inspirations du stoïcisme dans ses doctrines les plus pures et les plus humaines. Est-il possible, en effet, de supprimer plus nettement de ce monde le principe du dévouement, de nier plus hautement le désintéressement et le sacrifice? Si l'on s'arrêtait à ces théories des stoïciens, jusque dans leurs plus nobles vertus on serait tenté de retrouver l'intérêt personnel et le *moi*.

Comment après cela pourraient-ils sans

contradiction parler de l'accomplissement du devoir et rétablir sur de solides bases une société qu'ils ont ébranlée jusque dans ses fondements en reconnaissant la légitimité de l'égoïsme? Epictète s'efforce cependant de montrer qu'il est impossible de rester étranger à l'utilité générale en agissant d'après son utilité particulière. Ainsi, lorsque Jupiter veut être appelé père des dieux et des hommes, il faut que les effets répondent à ce que ce nom exprime, et il ne peut le mériter sans se rendre utile à l'univers. Telle est aussi la nature de l'animal raisonnable, qui ne peut obtenir aucun des avantages qui lui sont propres, sans contribuer en quelque chose à l'utilité commune[1]. A la bonne heure; mais avouez que, pour ne pas contredire Epictète, on est bien obligé de le croire sur parole et de fermer les yeux à l'évidence. Toujours est-il que, malgré des théories si défectueuses, pour ne rien

1 Epictète, *Dissertations*, , 19.

dire de plus, la morale des stoïciens se relève singulièrement dans la pratique. Rien de plus anti-social assurément que le principe qu'ils ont posé, et pourtant il faut bien reconnaître que nulle doctrine n'a mieux compris ce grand principe de l'assistance mutuelle, qui est une ancre de salut pour toute société capable de l'observer sincèrement, car elle y présuppose la vertu, le désintéressement et la bienfaisance. La morale sociale demeure, à tout prendre, la partie éclatante du stoïcisme romain.

L'idée de la cité universelle a en effet trouvé à Rome, chez les stoïciens, des interprètes persévérants et convaincus. Il est vrai qu'ils avaient eu sur ce point dans Cicéron un éloquent précurseur. Déjà le traité des *Devoirs* avait à nos yeux marqué une époque dans l'histoire de la pensée humaine, car il affirmait avec une vigueur et une persistance remarquables le grand principe de la communion de la race humaine. C'est cette idée, reproduite par

Cicéron sous toutes les formes, qui fait vivre véritablement le *De officiis* et qui lui donne à la fois son importance et sa nouveauté dans le mouvement philosophique et moral de l'antiquité. Vous chercheriez vainement une semblable idée dans les œuvres les plus idéales de Platon qui, dans sa *République*, ferme, comme on l'a dit, les portes de la cité et la retranche en quelque sorte du genre humain.

Jusqu'au temps d'Alexandre [1], le patriotisme grec n'était que la plus étroite des idées. Démosthènes était trop Athénien pour comprendre que la diffusion de l'esprit grec, qui allait s'accomplir après lui, pouvait être utile à l'humanité. Antisthène et Diogène ont beau se séparer violemment de la patrie commune et afficher un mépris orgueilleux pour toutes les affections et pour tous les sentiments naturels, ils ne me per-

1 Même aux yeux d'Aristote, l'homme n'est quelque chose que dans l'Etat.

suaderont pas qu'ils sont les amis de l'humanité parce qu'ils prodiguent l'insulte à leurs concitoyens. Mais après la course triomphante du vainqueur de l'Asie, les peuples se rapprochent et les sentiments s'agrandissent. Le mépris pour le barbare commence à faire place à un sentiment nouveau, dont le stoïcisme va devenir l'interprète et que la comédie elle-même se chargera de répandre dans le monde. Epicure et ses disciples diront bien, en même temps que Zénon, que le sage peut être heureux sur tous les points de l'univers: l'indifférence épicurienne ne peut être à nos yeux la source d'un amour sérieux de l'humanité. C'est chez les premiers stoïciens que se trouve le pressentiment de l'égalité et de la parenté de tous les hommes. Zénon ne veut pas que les hommes vivent dans des villes et des bourgs, séparés les uns des autres par des lois particulières, mais qu'ils se regardent tous comme des concitoyens et des membres d'un même Etat, et selon la

remarque de Plutarque[1], Alexandre avait réalisé le vœu du philosophe. On ne peut nier que l'idée de la cité universelle est en germe dans la pensée du fondateur même du Portique. C'est cette idée que le stoïcisme romain va développer sans cesse après Cicéron et exprimer sous toutes ses faces.

On ne peut se dispenser d'entendre les stoïciens de Rome parler de cette société du genre humain qu'ils veulent entretenir et fortifier par tous les moyens possibles et à laquelle ils font tout aboutir. Déjà Platon avait affirmé sans doute que nous ne sommes pas nés pour nous seuls, mais pour notre patrie, pour nos parents, pour nos amis[2] ; mais il appartenait à Cicéron et aux stoïciens d'ajouter que les hommes doivent se

1 Plutarque, *De la valeur et de la fortune d'Alexandre*, disc. I, chap. VI.

2 Ἕκαστος ἡμῶν οὐχ αὑτῷ μόνον γέγονεν, ἀλλὰ τῆς γενέσεως ἡμῶν τὸ μέν τι ἡ πατρὶς μερίζεται, τὸ δέ τι οἱ γεννήσαντες, τὸ δὲ οἱ λοιποὶ φίλοι. (Platon, *Lettre* IX.)

prêter un mutuel appui et que l'homme a été créé pour l'homme[1]. La justice, dont la bienfaisance sera toujours pour eux une partie intégrante, deviendra l'unique fondement qu'ils veulent donner à tout l'ordre social. Préférer à son propre intérêt l'intérêt général sera le principe essentiel et constitutif de la justice.

Les stoïciens pourront reconnaître à l'homme le droit de se renfermer en lui-même pour contempler la raison universelle d'où procèdent toutes choses et pour fortifier son âme en la détachant des phénomènes sensibles[2]; mais ils ne lui permettront pas de ne pas aimer son prochain et de ne pas lui rendre tous les services qui sont en son pouvoir, car le premier attribut

1 « Placet stoicis, quæ in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causâ esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent. » (Cicéron, *De officiis*, I, 7.)

2 Epictète, *Dissertations*, III, 13 ; Sénèque, *Epist.* 7, 65 ; Marc-Aurèle, IV, 3; VII, 28; XII, 3, etc.

de la condition humaine, c'est la sociabilité[1]. « Fais peu de choses, dit celui-là, si tu veux que le calme règne dans ton âme. Il eût été mieux peut-être de dire: Fais ce qui est nécessaire et tout ce qu'exige la condition d'un être sociable, et de la manière qu'elle l'exige. » Je ne dois pas être impassible comme une statue, mais je dois observer les relations soit naturelles, soit sociales, comme celles d'homme pieux, de fils, de frère, de père, de citoyen. C'est en nous rappelant que nous sommes nés les uns pour les autres que nous ferons des actes d'homme et que nous accomplirons ici-bas notre tâche. Il n'est pas plus naturel au soleil d'éclairer l'univers ou à l'arbre de porter son fruit, qu'à l'homme d'aider ses semblables, de les chérir, et de les supporter toujours. La vigne, après avoir donné sa grappe, se prépare, sans rien demander, à porter d'autres raisins dans la saison; ainsi

1 Marc-Aurèle, VII, 55.

nous devons, après avoir fait le bien, passer à une autre action généreuse, sans regarder l'obligé comme notre débiteur. L'homme doit se persuader que ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas non plus utile à l'abeille. Il doit rapporter toutes ses actions au bien des hommes et se considérer comme un membre d'une grande cité, dont l'intérêt général doit dominer sans cesse à ses yeux tous les intérêts particuliers. Il faut qu'il ne prenne aucune délibération comme partie séparée du tout, mais comme le pied ou la main, qui, s'ils étaient doués de sentiment et s'ils comprenaient leur destination, ne feraient aucun mouvement, n'auraient aucun désir qui ne se rapportât à tout le corps. C'est qu'en effet, les êtres raisonnables, bien que séparés les uns des autres, ont entre eux le même rapport d'union que les membres du corps, parce qu'ils sont faits pour coopérer ensemble à une même œuvre[1]. Et cette pensée,

1 Ne croirait-on pas entendre Bossuet déclarant que « le

dit Marc-Aurèle, touchera ton âme bien plus vivement encore, si tu te dis souvent à toi-même : Je suis un membre du corps que composent les êtres raisonnables. Si tu dis seulement que tu en es une partie, tu n'aimes pas encore les hommes de tout ton cœur : tu n'as pas encore à leur faire du bien le plaisir que donne l'action pure et simple, tu ne le fais encore que par bienséance, et non comme si tu faisais ton bien propre. Qu'arriverait-il, si les mains voulaient nuire aux pieds, les yeux aux mains? De

vrai égard pour le public, c'est que tout particulier lui doit sacrifier sa propre vie? » (*Cinquième avertissement aux protestants*) ou Descartes proclamant cette vérité dont la connaissance lui paraît si utile, « qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont par conséquent les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est en effet l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet état, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » (*Lettre* V.)

même que tous les membres doivent s'accorder entre eux, parce que tous sont intéressés à la conservation de chacun, ainsi les hommes doivent s'épargner l'un l'autre, parce qu'ils sont nés pour vivre en commun. Or, il n'y a de salut pour la société que dans l'amour et l'appui mutuel de chacune de ses parties. C'est en vivant pour autrui que l'on vit pour soi-même [1].

De tous ces sentiments presque fraternels au pardon des injures, il n'y a qu'un pas, et le stoïcisme ne s'est pas arrêté en si bonne voie. « C'est le propre d'un homme, dit Marc-Aurèle, d'aimer ceux-là même qui nous offensent [2]. Souviens-toi que c'est pour l'exercer envers eux que t'a été donnée la bienveillance. Les dieux eux-mêmes sont bienveillants pour ceux qui les offensent; ils les aident, tant leur bonté est grande, à

1 Epictète, *Dissertations*, III, 2; II, 10; Marc-Aurèle, IV, 24; V, 16 et 6; VII, 55, 13, 74; II, 1; VIII, 23, 56; VI, 54; XI, 18, 1er, 4; Sénèque, *De ira*, II, 31; *Epist.* 48, etc., etc.
2 Marc-Aurèle, VII, 22. — Cf. XI, 9.

acquérir santé, richesse, gloire. Il t'est permis de faire comme les dieux; ou dis-moi qui t'en empêche [1]. »

Cela me remet en mémoire ces magnifiques paroles de Bossuet: « Le soleil n'est pas plus nébuleux dans les pays où Dieu n'est pas connu: la pluie n'en arrose pas moins abondamment les champs et les pâturages, et n'y est pas moins rafraîchissante ni moins féconde. Le soleil, quand il se lève, nous avertit de l'immense bonté de Dieu, puisqu'il ne se lève pas plus tard, ni avec des couleurs moins vives pour les ennemis de Dieu que pour ses amis. Adorez donc, quand il se lève, la bonté de Dieu qui pardonne, et ne témoignez pas à votre frère un visage chagrin, pendant que le ciel, et Dieu même, si l'on peut parler de la sorte, lui en montre un si serein et si doux [2]. » N'est-ce pas quelque chose que d'avoir entrevu avec

1 Marc-Aurèle, IX, 11.

2 Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*; *Sermon sur la montagne*, VIIIe jour.

les seules lumières de la raison et les inspirations d'un cœur généreux, cet amour de l'humanité qui est une partie si considérable de la vertu et la base la plus solide de l'état social ?

Quel est, aux yeux des stoïciens, le fondement de la parenté de tous les hommes ? C'est la communauté de la raison. Il est superflu de montrer avec quelle insistance Epictète et Marc-Aurèle expriment et développent ce principe, que Cicéron avait adopté déjà avec toutes ses conséquences [1], et sur lequel, pour ainsi dire, repose toute leur morale. « Une seule et même âme intelligente, dit Marc-Aurèle, a été partagée entre les animaux raisonnables; de même qu'il n'y a qu'une même terre pour toutes les choses terrestres, et que c'est la même lumière que nous voyons, le même air que nous respirons, tous tant que nous sommes d'êtres voyants et doués de vie [2]. »

1 Cicéron, *De officiis*, I, 16.
2 Marc-Aurèle, IX, 8. — Cf. VII, 9; XII, 30 et 32.

Chose étrange et qu'il faut indiquer en passant, tandis que Marc-Aurèle recherche avec tant de soin et de scrupule tous les motifs qui peuvent établir entre les hommes une union, pour ainsi dire, fraternelle, il n'entrevoit le plus réel de tous que pour le rejeter et le nier. « Si tous les hommes sont mes parents, dit-il, ce n'est pas que nous soyons nés du même sang, mais c'est par notre commune participation à l'esprit, par notre prélèvement commun sur la nature divine[1]. » Il n'appartenait qu'au christianisme de donner à cette noble idée de la fraternité humaine sa réalité, en proclamant que Dieu a tiré d'une souche unique toute la race des hommes[2].

Quoi qu'il en soit, il a suffi aux derniers stoïciens de s'appuyer sur cette communauté de la raison pour déclarer que l'hostilité des

1 Marc-Aurèle, II, 1. — Cf. XII, 26.

2 « Fecit ex uno omne genus hominum. » (*Act. Apost.*, XVII, 26.)

hommes entre eux est contre nature et pour établir de la façon la plus solide tous les préceptes de l'équité naturelle. Et tout d'abord, que devient l'esclavage dans cette doctrine? Où sont les théories d'Aristote et son grand principe de l'esclavage naturel? Quel contraste sur ce point entre les pensées humaines du stoïcisme romain et les doctrines des moralistes qui avaient précédé!

Il faut remonter jusqu'à Socrate pour trouver dans l'antiquité quelques paroles qui ressemblent à une protestation indirecte contre l'esclavage : « Ceux que je vois, disait Socrate en parlant des esclaves, non seulement heureux du sort meilleur que leur procure la justice de leur conduite, mais désireux de mériter mes éloges, je les traite comme des hommes libres, je les enrichis et je les honore comme des gens beaux et bons[1]. » Platon lui-même et Aris-

[1] Xénophon, *Economique*, chap. XIV.

tote seront sur ce point bien inférieurs à Socrate; mais peut-on s'en étonner quand on voit plus tard Cicéron se croire sans doute très-généreux à l'égard des esclaves en prescrivant de les traiter comme des mercenaires[1]? La rigueur paraîtra à Cicéron un régime salutaire pour les esclaves[2], et il se contentera de poser ces deux règles : « Il faut, dit-il, exiger d'eux le travail et leur fournir le nécessaire. » C'est peu de chose en vérité, et nous sommes bien loin du précepte de Moïse : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le blé dans ton aire[3]. » Cent ans après Cicéron, Sénèque aura donc raison de ne pas se croire dispensé par la loi qui punissait la cruauté et

1 Cicéron, *De officiis*, I, 13.

2 « Sed iis, qui vi oppressos imperio coercent, sit sane adhibenda sævitia, ut heris in famulos, si aliter teneri non possunt. » (*De officiis*, II, 7.)

3 « Non ligabis os bovis terentis in area fruges tuas. » (*Deutéronome*, XXV, 4.) Voyez l'explication de ce sens figuré, bien facile à comprendre d'ailleurs, dans saint Paul, I. *Cor.*, IX, 9.

les outrages envers les esclaves de recommander aux maîtres la modération, la douceur, l'affection envers eux.

Mais il faut bien le reconnaître, les voix qui, surtout avant Sénèque, s'étaient élevées en faveur des droits de l'humanité, n'avaient fait entendre que des protestations isolées et des réclamations sans écho. Le stoïcisme lui-même avait-il fait beaucoup pour l'esclave, en le définissant, par la bouche de Chrysippe, un mercenaire à vie[1] ? Et le poète comique avait beau répéter des paroles aussi humaines que celles-ci : « Quoique esclave, ô mon maître, il n'en est pas moins homme que tel homme du monde[2], » il ne réussissait pas à relever la classe servile dans l'opinion publique et à déraciner le mépris qu'elle inspirait à la foule comme aux philosophes.

1 « Servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercenarius. » (Sénèque, *Des Bienfaits*, III, 22.)

2 Κᾂν δοῦλος ᾖ τις, οὐθὲν ἧττον, δέσποτα,
ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν, ἂν ἄνθρωπος ᾖ.
(Philémon, ap. Stob., *Florileg.*, LXII, 28.)

Le stoïcisme romain avait donc sur ce point une tâche considérable à remplir, et c'est son honneur de l'avoir accomplie tout entière. Tout le monde connaît ces éloquentes réclamations de Sénèque en faveur des esclaves : « Ils sont esclaves! dis qu'ils sont hommes. Ils sont esclaves? Ils le sont comme toi, puisque nous sommes tous également sujets au pouvoir de la fortune. Celui que tu appelles ton esclave tire son origine d'une même semence que toi, il jouit du même ciel, il respire le même air, il vit et meurt de même que toi[1]. » Et l'esclavage reçoit sa condamnation formelle et décisive de ces paroles d'Epictète : « Il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison; or, cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. Si l'âne avait reçu l'intelligence de l'emploi de ses pensées, il est évident qu'il ne nous aurait pas été asservi, et qu'il ne nous rendrait

1 Sénèque, *Epist.* 47.

pas les services que nous en tirons, mais qu'il serait semblable à nous, et notre égal[1].» Et ailleurs: « Esclave que tu es! ne pourras-tu supporter ton frère, qui a Jupiter pour aïeul, en qualité de fils, et qui a la même origine céleste que toi? Ne te souviendras-tu donc plus qui tu es et à qui tu commandes? C'est à tes parents, à tes frères, aux descendants de Jupiter[2]. »

Les jurisconsultes pourront après cela, par une douloureuse contradiction, maintenir dans les lois une institution funeste, mais ils protesteront du moins contre le principe même de l'esclavage, qu'ils déclareront hautement contre nature[3]. La philosophie stoïcienne a porté ses fruits. Et lorsque l'empereur Marc-Aurèle écrira qu'il doit à son maître Rusticus une reconnais-

1 Epictète, *Dissertations*, II, 8.

2 Epictète, *Dissertations*, I,13.

3 « Servitus est constitutio jurisgentium, quà quis dominio alieno contra naturam subjicitur. » (*Instituts*, lib. I, titul. III, § 2.) — « Jure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur. » (*Instituts*, lib. I, tit. II, § 2.)

sance éternelle pour lui avoir mis entre les mains les commentaires de l'esclave Epictète[1], on pourra se demander où est l'infranchissable distance qui séparait jadis les classes de la société. Le monde marche vers une ère nouvelle; les idées se transforment en s'adoucissant; en faut-il une autre preuve que l'intervalle immense qui se trouve entre le droit des Douze Tables et les *Instituts* de Gaius, le contemporain d'Antonin-le-Pieux et de Marc-Aurèle[2]?

Il faut suivre avec quelque soin les stoïciens dans les prescriptions qui ont trait à l'observation des principales relations naturelles ou sociales, si l'on veut bien connaître

1 Marc-Aurèle, I, 7.

2 Est-il besoin de rappeler, par exemple, comment les jurisconsultes de l'empire font reposer le droit sur des bases morales, en le définissant, comme Ulpien, l. 1, § 1, Digest. *de just. et jure*, l'art de déterminer ce qui est bon et équitable, *ars æqui et boni?* ou comme Paul, ce qui est toujours équitable et bon, *quod semper æquum ac bonum est?*

On peut consulter avec intérêt sur ce sujet le savant *Mémoire* de M. Laferrière : *De l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains.*

quels progrès ils ont fait faire sur ce point à la morale antique. Nous venons de les voir proclamer l'égalité de tous les hommes en des termes qui eussent bien effrayé Cicéron lui-même, car il n'eût pas manqué de voir, pour ainsi dire, la confusion de tous les degrés de l'échelle sociale dans cette revendication de la liberté de l'esclave, liberté d'autant plus imprescriptible cependant et plus inaliénable qu'elle a sa source dans la nature même de l'homme.

Si nous pénétrons maintenant dans l'intérieur de la famille, nous y trouverons encore l'influence féconde du stoïcisme. Il semble qu'Epictète, lorsqu'il parle des rapports qui doivent exister entre le mari et la femme, se soit ressouvenu de ces pages où Socrate, en traçant à la femme ses devoirs, la relevait de la condition d'infériorité où la plaçaient les mœurs antiques pour établir entre elle et son mari cette communauté véritable sans laquelle le mariage n'est qu'un mot : « La nature n'ayant créé parfaits ni

l'homme ni la femme, ils ont besoin l'un de l'autre, et leur union est d'autant plus utile que ce qui manque à l'un, l'autre peut le suppléer. Dieu leur donne la communauté des enfants, la loi leur impose celle du gouvernement de la maison, et déclare honnête tout ce qui résulte des facultés accordées par le ciel à l'un et à l'autre... Mais le charme le plus doux, ce sera lorsque la femme, devenue plus parfaite que son mari, l'aura rendu son serviteur; quand loin de craindre que l'âge en arrivant ne lui fasse perdre de sa considération dans son ménage, elle aura l'assurance qu'en vieillissant elle devient pour son époux une compagne meilleure encore, pour ses enfants une meilleure ménagère et pour sa maison une maîtresse plus honorée. Car la beauté et la bonté ne dépendent point de la jeunesse; ce sont les vertus qui les font croître dans la vie aux yeux des hommes[1]. » Dans ce tableau char-

1 Xénophon, *Économique*, chap. VII.

mant, la femme ne paraît-elle pas faite pour coopérer avec l'homme à une même œuvre, et pour être vraiment, selon l'expression de la *Genèse*, l'aide et le soutien de son mari?

Dès que les derniers stoïciens approuvaient le mariage (et il ne pouvait venir à leur pensée d'imiter Démocrite ou Epicure en le condamnant comme un fardeau), ils devaient nécessairement aussi s'efforcer de donner à la femme sa vraie dignité et de la rendre l'égale de l'homme dont elle n'était trop souvent que l'esclave, quand elle n'en était plus la maîtresse. Ce passage d'Epictète suffit, et au-delà, pour établir cette opinion: « Les femmes, pendant qu'elles sont jeunes, sont appelées maîtresses par leurs maris. Ces femmes donc, voyant par là que leurs maris ne les considèrent que par le plaisir qu'elles leur donnent, ne songent plus qu'à se parer pour plaire et mettent toute leur confiance et toutes leurs espérances dans leurs ornements. Rien n'est donc plus utile et plus nécessaire que de s'appliquer à

leur faire entendre qu'on ne les honorera et qu'on ne les respectera qu'autant qu'elles auront de sagesse, de pudeur et de modestie[1]. » Ces qualités, qu'Epictète exige de l'épouse et dont il rend avec raison le mari solidaire, ce seront les garanties de la moralité de la famille et de la bonne éducation des enfants.

Les affections de la famille ont inspiré à Epictète des pensées touchantes où l'on ne saurait retrouver le stoïcien primitif. Arrien raconte que son maître reçut un jour la visite d'un homme de distinction, et, après avoir appris de lui quelques particularités sur son genre de vie, il lui demanda s'il avait femme et enfants, et, sur sa réponse affirmative, il lui demanda encore comment il s'en trouvait. — « Assez mal, répondit-il. — Comment cela? car les hommes ne contractent pas de mariage et n'ont pas d'enfants pour être misérables,

1 Epictète, *Manuel*, 40, édit. de Schweighæuser.

mais plutôt pour être heureux. — Je suis si malheureux, dit-il, quant à ce qui regarde mes enfants, que dernièrement, lorsqu'on m'eut appris que ma petite fille était malade et même en danger, je n'eus pas le courage de l'assister dans sa maladie, et je me hâtai de me retirer jusqu'à ce qu'on m'eût annoncé qu'elle était rétablie. — Eh quoi? penses-tu avoir bien fait en agissant ainsi? — J'ai agi suivant la nature. » Et Epictète de prouver à son interlocuteur que rien n'est plus conforme à la nature et à l'honnête que l'affection et la tendresse pour la famille, qu'il a lâchement désertée à l'heure du péril et de la souffrance : « Voyons donc. Puisque tu étais rempli de tendresse pour ta fille, faisais-tu bien de l'abandonner? La mère chérit-elle son enfant? — Elle la chérit. — Devait-elle l'abandonner? — Elle ne le devait pas. — Sa nourrice l'aime-t-elle? — Elle l'aime. — Devait-elle l'abandonner? — Non, sans doute. — Son précepteur l'aime-t-il? — Il l'aime. — Il devait

donc aussi s'en aller et abandonner cette pauvre fille, par l'excès de tendresse que vous qui êtes ses parents, et ceux qui l'environnent, vous avez tous pour elle? ou bien fallait-il la laisser mourir dans les bras de ceux qui n'ont pour elle que de l'indifférence? — A Dieu ne plaise! — N'est-il pas injuste et déraisonnable que ce qu'on regarde comme bienséant pour soi-même, à cause de l'affection pour la famille, on veuille l'interdire à ceux qui sont animés des mêmes sentiments pour leurs proches? — Cela est absurde. — Allons donc, voudrais-tu, lorsque tu es malade, que tes parents, tes amis, ta femme et tes enfants fussent remplis pour toi d'affection de manière à t'abandonner seul et solitaire? — Nullement. — Souhaiterais-tu d'être chéri par les tiens au point d'en être sans cesse délaissé dans tes maladies, par tendresse pour toi? ou, par la même raison, tu souhaiterais plutôt, s'il était possible, que tes ennemis te chérissent de cette manière afin de te laisser tranquille.

S'il en est ainsi, il s'ensuit que ce que tu as fait n'est pas conforme à l'affection pour la famille[1]. »

Tous les devoirs de la famille ont été compris par Epictète de la façon la plus large et la plus complète, et il fait tous ses efforts pour en resserrer le plus possible les liens et pour y maintenir la concorde et l'harmonie. « Souviens-toi que tu es fils; en cette qualité, quels devoirs as-tu à remplir? Il faut regarder tout ce qui est à nous comme appartenant à notre père, lui obéir en tout, ne jamais le blâmer devant quelqu'un, ne dire ou faire rien qui lui soit dommageable, déférer à ses avis et lui céder en toutes choses, l'aider de tous nos moyens. Ensuite, souviens toi que tu es frère; en cette qualité, tu dois à ton frère de la déférence, de la bienveillance; de ne jamais lui disputer aucune des choses qui sont hors de notre pouvoir, mais d'y renoncer volontiers, afin

1 Epictète, *Dissertations*, I, 11.

d'avoir une plus large part dans celles qui dépendent de nous. Mais si, en quittant ton frère, tu le blâmes, je te le dis, tu as oublié qui tu es et quel nom tu portes. Eh quoi ! si tu étais serrurier, et que tu te servisses mal du marteau, tu aurais oublié le métier de serrurier. Et si tu oublies ce que tu dois à ton frère; si, au lieu d'être un frère pour lui, tu es son ennemi, paraîtrais-tu, en cela, n'avoir subi aucune métamorphose[1] ? » C'est ainsi que, plus les stoïciens reconnaissent que ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme, c'est sa volonté libre, c'est l'indépendance de sa pensée, plus ils l'obligent à se soumettre sans résistance à toutes les choses extérieures qui échappent à l'empire de sa raison, à obéir scrupuleusement à la loi et, comme Socrate, à mourir s'il le faut plutôt que de l'enfreindre et de la violer.

Tous les droits naturels, que la société a

1 Epictète, *Dissertations*, II, 10, et *Manuel*, 30.—Cf. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, liv. I, chap. II et III.

pour mission de sauvegarder, sont établis par les stoïciens d'une façon qui ne laisse aucune place au sophisme et qui prévient en quelque sorte jusqu'aux objections les plus paradoxales et les plus lointaines. C'est ainsi, par exemple, qu'Epictète donne à la propriété son fondement inébranlable, lorsqu'il dit que la nature a créé les biens pour être communs [1], ainsi que dans un repas le petit cochon de lait est commun à tous les convives. « Mais après qu'il a été coupé en morceaux et distribué, va, si bon te semble, enlever la portion de ton voisin, ou, mettant la main dans le plat, dévore le morceau que tu as dérobé, et si tu ne peux attraper de la viande, trempe tes doigts dans la sauce et lèche-les. Oh! l'admirable compagnon et convive digne de Socrate! Voyons; le théâtre n'est-il pas commun à tous les citoyens ? Lorsque les spectateurs ont pris

1 Nous appliquons ici à la propriété ce qu'Epictète a dit des femmes : rien n'est à changer dans son langage.

leurs places, va, si bon te semble, chasser quelqu'un d'entre eux. Mais lorsque le législateur, comme l'ordonnateur du festin, les a réparties, tu ne voudras pas te contenter de ta part, mais tu enlèveras et lécheras celle d'autrui[1] ? » Celui qui agit de la sorte est un loup ou un singe, ce n'est plus un homme. C'est qu'en effet le respect de la propriété est intimement uni au respect de la personnalité humaine, et lorsque j'ai fécondé un champ par mon labeur, ce champ ne peut plus m'être enlevé sans que ma personnalité elle-même soit violée.

La morale sociale du stoïcisme, nous pouvons le dire dès à présent, repose sur la base la plus solide et la plus naturelle, c'est-à-dire sur les vertus individuelles. C'est par là qu'elle est supérieure même à la morale exposée par Cicéron dans le traité des *Devoirs*, et qu'elle mérite encore aujourd'hui d'attirer la plus scrupuleuse attention.

1 Epictète, *Dissertations*, II, 4.

La morale sociale des stoïciens est plus complète que celle de Cicéron, car ils ont bien compris qu'il fallait faire des hommes avant de faire des citoyens, et ils ont su voir dans les vertus domestiques la source la plus féconde des vertus sociales, et dans l'esprit de famille la sauvegarde la plus sûre de la dignité personnelle et de l'élévation morale des individus et des peuples. Le plus magnifique édifice ne serait qu'un édifice ruineux, si l'architecte en avait mal posé les fondements.

Les stoïciens, nous le verrons, sont restés fidèles à ce précepte de l'*Imitation*: « Commencez par établir la paix en vous-mêmes, et vous pourrez ensuite la procurer aux autres[1].» Commencez par rendre l'individu aussi parfait qu'il est en votre pouvoir, et vous pourrez ensuite fonder sur les vertus personnelles des vertus sociales qui ne reposent pas sur du sable. Quel usage voulez-

1 *Imitation*, liv. II, chap. III.

vous, par exemple, qu'un citoyen fasse de sa liberté dans l'Etat, si, dans son for intérieur, l'homme ne sait pas l'appliquer courageusement à son perfectionnement moral, s'il ne sait pas d'une main virile réprimer les mouvements impétueux des passions mauvaises qui le sollicitent, s'il ne sait pas en un mot se montrer digne de sa liberté par son obéissance au bien, par son obéissance à Dieu? Pour porter au sein de la société des sentiments de paix et de concorde, il faut avoir la paix avec soi, et celui qui n'a pas commencé par régler sa vie ne deviendra pas facilement un instrument de salut pour la société. Comment voulez-vous qu'il puisse respecter tous les droits légitimes, dont l'observation constitue la vertu sociale, celui qui se fait un jeu de mépriser ces vertus de chaque jour qui sont le charme et l'honneur de la vie? Malheur à celui qui a besoin d'être un héros pour être homme de bien! Les grands dévouements et les inspirations généreuses s'allient plus volon-

tiers avec les humbles pratiques de l'honnêteté quotidienne qu'avec les superbes dédains de ces modestes vertus qui, comme elles font l'homme de bien, font au besoin le grand citoyen. Ne l'oublions jamais, celui qui ne se respecte pas soi-même ne saurait respecter autrui. Un moraliste de ce siècle l'a dit avec profondeur: « Tant que dure la passion, nous sommes tentés d'appeler notre bien ce qui est contraire à l'ordre et au bien d'autrui[1]. » C'est cette passion-là qu'il faut déraciner dans les individus avant de tracer les règles d'une morale sociale qui repose sur l'inébranlable fondement du devoir et sur des sentiments d'humanité.

Je n'oserais pas cependant affirmer qu'Epictète ne ressente pas quelquefois au fond du cœur un peu d'aversion et de jalousie pour les classes élevées de la société. Je ne puis indiquer ici qu'avec une défiance extrême un grief qui ne s'appuie pas sur des

1 Silvio Pellico, *des Devoirs des hommes*, chap. I.

preuves explicites; mais quand j'entends un philosophe dire, en s'adressant aux plus humbles, qu'ils peuvent lever la tête et regarder en face les riches et les tyrans [1], je ne puis m'empêcher de me tenir sur mes gardes, et malgré moi je trouve là comme un secret sentiment de révolte et de haine. Vous méprisez, dites-vous, l'argent et les magistratures, les richesses et les honneurs; mais alors ne montrez-vous pas à tort pour ceux qui les possèdent un dédain si orgueilleux que vous le poussez parfois jusqu'au mépris? N'oubliez-vous pas que ceux-là sont aussi vos frères, et que non moins que ceux qui souffrent ici-bas ils ont droit à votre affection et à votre respect?

Peut-être, en interprétant ainsi la pensée d'Epictète, cédons-nous au souvenir de certaines théories modernes qui étaient évidemment empreintes à quelques égards de ce caractère; car, après tout, la morale d'Epictète,

1 Epictète, *Dissertations*, III, 26, etc.

fondée sur l'observation de tous les devoirs sociaux, professe le respect le plus inviolable pour la propriété, pour l'organisation sacrée de la famille et pour tous les droits naturels. Il n'en est pas moins vrai que nous connaissons deux sortes de philanthropie : l'une, qui a nos sympathies les plus ardentes et qui est un remède à bien des maux; l'autre, qui n'en est que le mensonge, et qui est un des plus redoutables fléaux qu'ait à combattre la société. L'une aime tous les hommes sans distinction, l'autre a voué à sa haine tout ce qui offusque ses regards de son prestige et de son éclat. Celle-là fuit tout ce qui divise pour s'attacher à tout ce qui rapproche les hommes et, pour améliorer la condition du pauvre, met en œuvre toutes les ressources d'une charité prévoyante et infatigable; celle-ci ne pourrait réaliser ses utopies sans bouleverser la société, puisqu'elle lui reproche de ne pas donner une place d'honneur à ceux qui s'en isolent par le crime ou l'infamie[1].

[1] Ces paroles de Silvio Pellico ont un à-propos qui nous

Nous ne voulons pas croire que ce soit parmi ces utopies qu'il faille ranger la philanthropie d'Epictète, et nous aimons à voir toujours en lui l'un des plus nobles et des

détermine à les reproduire ici : « Répandez des pensées pleines de lumière sur la classe peu instruite. Mais quelles seront ces pensées? Non celles qui rendent les hommes disputeurs, sentencieux, malveillants ; non ces déclamations outrées qui plaisent si fort dans le commun des drames et des romans, où toujours les hommes d'une condition inférieure sont représentés comme des héros, et les grands comme des scélérats, où toute peinture de la société est faussée, pour la rendre odieuse, où le savetier vertueux est celui qui parle insolemment à son maître, où le maître vertueux est celui qui épouse la fille du savetier, où il n'est pas jusqu'aux brigands qu'on ne peigne admirables, pour faire paraître odieux qui ne les admire pas. Les pensées de lumière qu'il convient de répandre sur les ignorants des basses classes sont celles qui peuvent les préserver de l'erreur et de l'exagération, celles qui, sans vouloir en faire d'humbles adorateurs des hommes qui savent et peuvent plus qu'eux, éveillent en leur âme une noble disposition au respect, à la bienveillance, à la reconnaissance ; celles qui les éloignent des sottes et funestes pensées d'anarchie et de gouvernement populaire ; celles qui leur apprennent à remplir avec dignité et religion ces obscurs mais honnêtes emplois auxquels la Providence les a appelés ; celles qui leur persuadent que l'inégalité des conditions est inévitable, mais que par la vertu nous devenons tous égaux devant Dieu. » (*Des devoirs des hommes*, chap. XXVII, trad. de M. Lezaud.)

plus sincères amis de l'humanité dont puisse s'honorer la philosophie antique.

Irons-nous maintenant chercher dans les ouvrages des stoïciens de l'Empire des théories et des idées politiques? Une extrême réserve est ici nécessaire, et quelle que soit l'union de la morale et de la politique dans les plus belles conceptions philosophiques des temps anciens, nous croyons superflu de demander sur ce point au stoïcisme des enseignements explicites et des pensées absolues. On pourrait certainement s'autoriser de bien des passages de Marc-Aurèle pour établir, par exemple, qu'il ne voyait pour une société de bonheur possible que dans la loi et le gouvernement d'un seul, image de la loi et du gouvernement de Jupiter dans l'univers[1]; mais on pourrait peut-être prétendre aussi que la République de Platon lui paraît un idéal plus désirable encore[2].

1 Marc-Aurèle, II, 16; III, 11; IV, 3, 23; VI, 44; XII, 36.
2 Marc-Aurèle, IX, 29.

Ne poussons donc pas trop loin nos conjectures en cette matière, et contentons-nous de remarquer que les derniers stoïciens paraissent accepter sans arrière-pensée le pouvoir établi et ne semblent pas se préoccuper de dissertations oiseuses sur la meilleure forme de gouvernement. Ajoutons que de pareilles spéculations ne pourraient pas se rencontrer aisément sous la plume de Sénèque, le ministre de Néron, ou de Marc-Aurèle assis lui-même sur le trône impérial. Mais, ce qui vaut mieux, ils voudraient former des citoyens parfaits, et quelle que soit la forme de ses institutions, on peut affirmer qu'une société où chacun fait son devoir sera toujours une société prospère et bien gouvernée. Les bonnes mœurs y seront toujours plus puissantes que ne peuvent l'être les meilleures lois[1] dans une société où la morale publique se corrompt et s'abaisse :

1 « Plus ibi boni mores valent, quam alibi bonæ leges. » (Tacite, *De moribus Germanorum*, cap. 19.)

Quid leges sine moribus vanæ proficiunt [1]?

Ce qu'on peut indiquer peut-être, au point de vue politique, de plus caractéristique dans les *Dissertations* d'Epictète, c'est un respect pour l'autorité qui ne paraît jamais se démentir. « Ils sont dans l'erreur, disait déjà Sénèque, ceux qui supposent que les vrais philosophes sont rebelles aux lois et aux magistrats, et qu'ils méprisent les rois et tous ceux qui ont part à l'administration de l'Etat. Au contraire, les souverains n'ont pas de sujets plus soumis et plus reconnaissants; car les philosophes doivent honorer en eux les protecteurs de la tranquillité publique et révérer comme leurs pères les auteurs d'un si grand bien [2]. » Epictète est plus explicite encore que Sénèque, car il enseigne aux sujets à être soumis à leur prince, quand même il abuserait de son autorité : « Mais vous

1 Horace, *Odes*, liv. III, ode XXV.
2 Sénèque, *Epist.* 73.

autres philosophes, vous enseignez à mépriser les rois? A Dieu ne plaise! Qui d'entre nous enseigne à s'attribuer ce qui est en leur pouvoir? Prends mon corps, ma réputation, prends tous ceux qui sont autour de moi; si je conseille de revendiquer quelques-uns de ces objets, je consens qu'on m'accuse avec justice[1]. Considère dans quelles dispositions nous mettent ces discours qui nous enseignent à n'opposer aucune résistance dans les choses où nous pouvons être vaincus. Ils nous enseignent à renoncer à notre bien, à nos enfants, à nos parents, à nos frères, à céder, à abandonner tout; ils en exceptent les opinions, que Jupiter a voulu que chacun regardât comme ce qu'il a de plus sacré[2]. » Ce langage honore le stoïcisme, et s'il avait besoin de commentaires, Simplicius se chargerait de l'expliquer assez nettement[3]. On peut même voir

1 Epictète, *Dissertations*, I, 29.
2 Epictète, *Dissertations*, IV, 7.
3 Simplicius, *Comment. in Enchirid.*, cap. XXXVII, ap·

dans les paroles de Simplicius interprétant et développant au sixième siècle la pensée d'Epictète, un écho des paroles mêmes de saint Pierre sur l'obéissance qui est due aux puissances établies; il n'en est pas moins vrai que le sentiment qui anime le commentateur est bien le même que celui qui animait Epictète, après Néron lui-même et après Domitien.

Si nous avons mis ici dans toute sa lumière cette pensée d'Epictète, c'est qu'elle serait peut-être, si nous n'en avons pas trop exagéré le sens et la portée, l'un de ses titres les plus honorables et les plus glorieux; car, ainsi que l'a dit M. Villemain, « il n'y avait pas dans l'ancien monde de consécration du pouvoir, il n'y avait pas d'autorité moralement obligatoire qui le rendît inviolable, en lui ordonnant d'être juste. C'est là peut-être le plus grand pas que le genre humain ait

Schweighæuser, *Epicteteæ philosophiæ monumenta*, t. IV, p. 339.

fait par l'œuvre de la régénération chrétienne; elle a donné à la puissance une autre base que la force, ou que le nombre[1]. » Nous n'osons pas d'ailleurs affirmer qu'Epictète ait devancé sur ce point capital le christianisme, et nous laissons volontiers à d'autres le soin de juger cette question délicate.

Quoi qu'il en soit, si Epictète a entrevu les droits du pouvoir suprême, Marc-Aurèle en a merveilleusement compris les devoirs. « J'ai, dit-il, conçu l'idée de ce que c'est qu'un état libre, où la règle c'est l'égalité naturelle de tous les citoyens et l'égalité de leurs droits; d'une royauté qui place avant tous les devoirs le respect de la liberté des citoyens[2]. » On peut dire, en empruntant à Tacite l'éloge qu'il a fait de Nerva, que Marc-Aurèle a tenté toute sa vie de réaliser l'union de deux choses jusque-là inconciliables,

1 Villemain, *Discours préliminaire de la traduction de la République de Cicéron.*

2 Marc-Aurèle, I, 14.

l'empire et la liberté [1]. Le nom du dernier des Antonins sera toujours un nom vénérable, car en lui l'empereur n'a pas démenti le philosophe, et il a voulu se servir du pouvoir suprême pour faire le bien et pour donner au monde des leçons de désintéressement. Comment juger sévèrement un prince qui a si bien compris qu'il se devait au bonheur de ses peuples avant de travailler à son propre bonheur? A défaut de garanties légales, la liberté des citoyens peut-elle être jamais mieux protégée que par un souverain tout plein du sentiment de la justice? C'est là sans doute, dans la pratique, un trop faible contre-poids aux entraînements de la faiblesse humaine, aux séductions de la toute-puissance; mais n'est-ce pas là le vice irrémédiable du pouvoir absolu, et n'est-il pas honorable pour Marc-Aurèle d'avoir voulu l'atténuer en maintenant inflexible la règle

1 « Res olim dissociabilés miscuit, principatum et libertatem. » (Tacite, *Vie d'Agricola*, chap. III.)

qui doit présider à tous les actes du souverain et d'avoir cherché à faire de lui le père de son peuple, le premier serviteur en même temps que le protecteur des lois?

Il n'importe pas ici de rechercher si l'empereur s'est montré lui-même toujours fidèle à un programme qui comprend tant de choses. Mais ce qu'il est nécessaire de constater dans une étude critique des doctrines morales, c'est l'influence que la philosophie stoïcienne a exercée sur les aspirations d'un de ses plus illustres représentants. Nul doute qu'elle ait contribué à lui faire placer haut son idéal, car nulle doctrine ancienne ne respire à un plus haut degré le respect de la personnalité humaine, le culte de la liberté et de l'égalité universelles. C'est là l'éternel honneur du stoïcisme, c'est par là qu'il a mérité cet éloge de Montesquieu qui le protégera longtemps encore contre d'injustes critiques : « Pendant que les stoïciens considéraient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les

chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société : il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré, qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain[1]. »

1 Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. x.

CHAPITRE III

IDENTITÉ DU SAVOIR ET DE LA VERTU. — LIBRE ARBITRE. — ORIGINE DE LA VERTU. — PRIÈRE. — DOIT-ON SE DÉCOURAGER DANS LA POURSUITE DU BIEN? — IL FAUT AVANT TOUT PRENDRE SOIN DE NOTRE AME. — MÉPRIS DES CHOSES EXTÉRIEURES. — ACCOMPLISSEMENT DU DEVOIR. — CONDITIONS DU BONHEUR.

Il n'est pas de question plus importante en morale que la question de la liberté; car selon la solution que l'on adopte en cette matière, toute la vie est changée, et l'on peut dire à la lettre que si l'homme n'est pas libre, toute morale est inutile et impossible. Si nous nous arrêtions à la façon dont les stoïciens comprennent en théorie la liberté, il nous faudrait reconnaître que leur

morale pêche par la base, car cet adage leur convient à tous sans exception :

> Du vieux Zénon la docte confrérie
> Disait tout vice être issu d'ânerie.

Heureusement ils se relèvent singulièrement lorsqu'il s'agit d'assigner à la liberté son rôle dans la vie humaine, et la volonté, qu'ils enchaînent en la confondant avec l'intelligence, redevient dans la pratique la souveraine maîtresse de notre destinée et la directrice de toute notre conduite. Mais l'identité du savoir et de la vertu, que les stoïciens d'ailleurs n'ont pas inventée, puisqu'on la retrouve chez Socrate et chez Platon, n'en est pas moins une erreur dangereuse, dont il faut indiquer au moins les conséquences les plus directes.

« Il n'est pas permis au banquier et au marchand de légumes, dit Epictète, de refuser de la monnaie frappée au coin de César; mais, sitôt que tu la lui montres, il faut, bon gré, mal gré, qu'il te livre sa marchandise en échange : il en est de même de

l'âme; qu'on lui montre le bien, elle s'y porte; qu'on lui montre le mal, elle s'en éloigne[1]. Il est impossible de regarder une chose comme un devoir et d'être disposé à en faire une autre. Ce sont, dit-on, des filous et des voleurs; et qu'est-ce donc que des filous et des voleurs? Ce sont des gens qui sont dans l'erreur au sujet des biens et des maux. Faites-leur sentir leur erreur, et vous verrez comme ils renonceront à leurs brigandages[2]. »

On croirait en vérité que ce langage est une plaisanterie; mais rien n'est plus sérieux dans la bouche des stoïciens qui font de cette identité du savoir et de la vertu une des conditions essentielles de leur doctrine morale. Comment se persuader qu'il n'y a pas autre chose qu'une erreur de l'intelligence dans ceux qui commettent les plus grands crimes? Comment se figurer qu'ils croient bien faire en armant leur main pour satis-

1 Epictète, *Dissertations*, III, 3.—Cf. Marc-Aurèle, II, 13; VI, 27; VII, 63; IX, 42; XII, 12.

2 Epictète, *Dissertations*, I, 18.— Cf. I, 28, et II, 26.

faire leurs passions ou leur cupidité? Comment s'imaginer qu'il faut avoir pour eux la même pitié et la même indulgence que pour les aveugles et les boîteux? Ah! sans doute l'instruction est un puissant moyen d'amélioration morale, et peut-être est-il vrai de dire que les vices et les crimes diminuent à mesure qu'elle se propage; on peut voir en elle un flambeau à la lumière duquel bien des ténèbres s'éclairent; mais s'ensuit-il qu'elle puisse suffire à former un monde où il ne se trouverait plus que d'honnêtes gens, où il ne faudrait plus de législateurs et où toutes les dispositions du Code pénal deviendraient inutiles? Nous ne croyons pas au règne universel de la justice et de la bonne foi sur la terre.

Il y a bien du sens et de l'élévation dans cette parole d'une femme célèbre de nos jours : « Une erreur impie supprime le ciel en voulant le faire descendre ici-bas[1]. »

1 Madame Swetchine, *sa vie et ses œuvres*, publiées par le comte de Falloux, 4me édition, t. II, p. 357.

Erreur à laquelle sont trop souvent enclins les esprits même les plus vigoureux et les plus sincèrement amis de l'humanité. Perfectionnons avec une infatigable constance et nos institutions, et notre civilisation, et nos mœurs, mais en nous appliquant sans relâche à perfectionner les ressorts de notre société, n'espérons pas réaliser sur la terre un monde idéal et n'oublions pas que Dieu seul est parfait.

Ne croyons pas non plus que les siècles passés aient été plus heureux; l'âge d'or est un rêve des poètes et n'est pas autre chose. Lorsque Buffon traçait dans les *Epoques de la Nature* le tableau de l'origine des sociétés, il montrait les premiers humains exposés à des malheurs, à des fléaux sans nombre, et il était plus près de la vérité que Lucrèce célébrant la pureté sans nuages d'un monde à son aurore et la félicité sans bornes des temps primitifs. Il ne faut pas en douter, le mal a paru dans le monde avec l'homme, et selon le mot d'un poète,

En tout temps l'homme fut coupable,
En tout temps il fut malheureux.

Mais revenons aux stoïciens. Non-seulement c'est une illusion de prétendre que tout vice a sa source dans l'ignorance, puisqu'à ce compte il serait possible de faire disparaître le vice de ce monde, mais c'est une chimère dangereuse par ses conséquences, et l'on peut s'étonner qu'elles aient échappé à la sagacité morale d'un Sénèque ou d'un Epictète. Il faut se contenter de les indiquer ici, car on ne pourrait y insister sans chercher à prouver l'évidence.

Si personne ne fait le mal volontairement, n'est-ce pas abuser étrangement des mots que de déclarer, comme Sénèque, que rien de ce qui n'est pas libre ne peut être honnête[1]? Cela est si vrai pourtant que, s'il suffit de voir le bien pour le pratiquer et

1 Nihil honestum est, quod ab invicto, quod a coacto fit. Omne honestum voluntarium est. Non potest honestum esse, quod non est liberum. (Sénèque, *Epist.* 66.)

si la rectitude de la raison constitue seule la vertu[1], tout mérite est supprimé sur la terre, car une telle affirmation ne peut se concilier avec la volonté libre, cette condition essentielle de la moralité. Confondre ainsi l'intelligence et la volonté, c'est anéantir le libre arbitre, car je ne suis pas libre de dire que deux et deux font cinq et que le centre d'un cercle parfait n'est pas également distant de tous les points de la circonférence. La conscience du genre humain proteste contre un pareil système et déclare que l'on a du mérite à bien faire, et que l'on est coupable à commettre le mal. Si les stoïciens avaient raison, la société serait bien injuste de faire plus de cas de l'homme honnête et vertueux qui la sauve, que du criminel qui la bouleverse et s'insurge contre ses lois. Qu'aurions-nous à faire de l'estime qui récompense l'honneur

1 « Virtus non aliud quam recta ratio est. » (Sénèque, *Epist.* 66.)

et la probité, ou du mépris qui s'attache à la bassesse et au vice si, quoi qu'il fasse, l'homme est contraint, c'est-à-dire irresponsable? Avouez que la justice pénale serait alors une monstrueuse dérision et la plus scandaleuse des iniquités. Il ne serait donc plus vrai que le châtiment fût le remède du crime, ou que l'injustice impunie fût le plus grand de tous les maux, comme le démontrait Platon[1], si l'homme est injuste malgré lui, sans le savoir. Et si l'homme n'est plus responsable de ses actions, Dieu deviendra nécessairement l'auteur de tout le mal qui se fait sur la terre, car ce n'est pas la flèche meurtrière que je dois accuser de ma mort, mais la main qui l'a lancée[2].

[1] Ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡ δίκη... Τὸ δ'ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν. (Platon, *Gorgias*, 478,D, et 479,D.)

[2] « En ce cas, dit Fénelon, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton qui ne me

Sans doute les stoïciens auraient dit volontiers avec Platon : « L'homme est responsable de son choix, Dieu est innocent[1]; » mais ce n'est qu'au prix de la plus étrange contradiction qu'ils peuvent s'efforcer de conserver à l'homme sa responsabilité après avoir nié sa liberté.

Malgré toutes ces objections, il faut bien reconnaître que la liberté morale n'a jamais été mieux comprise que par les stoïciens, et il n'y a rien à ajouter aux définitions si précises et si lumineuses qu'en ont données Sénèque et Epictète. Sur ce point capital les stoïciens ont encore des exemples à nous offrir et des leçons à nous donner.

Ne nous montre-t-on pas trop souvent aujourd'hui l'homme asservi à sa passion, devenant son esclave et se laissant maîtriser par elle? On nous dit qu'il n'y a rien de

frappe qu'autant que cette main le pousse. » (*Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre II, chap. 3.)

[1] Αἰτία ἑλομένου· Θεὸς ἀναίτιος. (Platon, *République*, liv. X, 617, E.)

supérieur à la passion et que sa loi est la loi suprême à laquelle il faut obéir; et l'on ajoute que là est le bonheur et la liberté. Avilir et dégrader ainsi, par une erreur sacrilége, les plus nobles attributs de l'humanité, n'est-ce pas la rabaisser au niveau même de la brute? « Ainsi, dit Bossuet, nous nous faisons libres à la manière des animaux, qui n'ont d'autres lois que leurs désirs, parce que leurs passions sont pour eux la loi de la nature, qui les leur inspire. Mais la créature raisonnable, qui a une autre nature et une autre loi que Dieu lui a imposée, est libre d'une autre sorte en se soumettant volontairement à la raison souveraine de Dieu, dont la sienne est émanée[1]. »

Les stoïciens n'ont pas compris la liberté autrement que Bossuet, puisque Sénèque la fait expressément consister dans l'obéissance volontaire à Dieu[2]. Et vingt fois Epic-

1 Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. XIV.
2 Parere Deo, libertas est.

tête exprime la même pensée sous une forme analogue en répétant que pour être libre, il a soumis sa volonté à Dieu[1]. Il faut voir comment Epictète réduit en poussière tous ces sophismes qui font consister la liberté à pouvoir satisfaire ses passions ou qui la font résider dans la force : « Rien ne peut vaincre la volonté, si ce n'est la volonté elle-même[2]. » On résumerait d'un mot les longues observations des stoïciens sur ce sujet, en disant que pour eux la liberté de l'homme, c'est la vertu.

Si donc c'est par la vertu que l'homme conquiert la vraie liberté, il importe de savoir d'où lui vient la vertu, et ceci nous amène à examiner une question d'un incontestable intérêt en morale, intimement unie à la question du libre arbitre, nous voulons

[1] Προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ Θεῷ.(Epictète, *Dissertations*, IV, 1.)

[2] Προαίρεσιν δὲ οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν.(Epictète, *Diss.*, I, 29.) — Cf. I, 17 et 18, et Marc-Aurèle, XI, 36, etc.

parler de l'origine de la vertu. L'homme est-il l'auteur de sa vertu ? Question bien souvent débattue dans l'antiquité et résolue dans des sens bien divers. Ici, l'on affirme que l'homme n'a besoin que de lui-même pour arriver au faîte de la sagesse; là, que Dieu seul, et même sans notre concours, peut nous en ouvrir la voie. Hâtons-nous d'ajouter qu'au sein même de l'antiquité, entre ces opinions extrêmes et entachées d'erreur, la vérité s'est fait sa place.

C'est dans le poète Théognis que se trouve à nos yeux l'expression la plus frappante de cette doctrine qui tend en quelque sorte à faire de Dieu le dispensateur intelligent de la vertu et, en supprimant dans l'homme toute liberté, à lui enlever toute responsabilité, tout mérite. Rien de plus bref et de plus affirmatif que la pensée de Théognis: « Nul, dit-il, n'est bon ni méchant sans Dieu [1]. » Au premier abord on

1 Théognis, *Sentences*, v. 166.

le croirait assez près de la vérité; car on ne saurait qu'applaudir s'il entendait seulement par là que, sans le secours de Dieu, l'homme ne peut arriver qu'à une ombre de sagesse; mais en y regardant de plus près, ne découvre-t-on pas dans ses paroles le germe du plus dangereux fatalisme? Quoi! la vertu n'est plus libre, et le crime est forcé! Livrez-vous donc sans résistance à vos mauvais penchants, buvez sans remords à la coupe de la perversité et du crime, vous êtes l'exécuteur des desseins de Dieu! En vérité, c'est de la démence que de déclarer à l'homme qu'il ne saurait faire que de vains efforts pour conquérir la vertu. Une telle doctrine est assez jugée par ses conséquences.

Nous ne serions pas surpris de la retrouver tout entière dans les drames du grand poète Eschyle [1], puisque la Fatalité, per-

1 Sans doute Eschyle avait raison de dire que « c'est la divinité qui écarte de notre esprit les pensées mauvaises; » ou bien encore que « la sagesse est un présent des dieux ;» mais fallait-il ajouter que « même malgré nous, la sagesse pénètre

sonnage invisible et toujours présent, domine toutes ses compositions. Mais nous n'avons pas besoin de suivre plus loin la trace d'une théorie contre laquelle la raison proteste avec trop d'énergie pour qu'il soit nécessaire de la discuter ici sérieusement. Jamais la conscience humaine et la saine philosophie n'admettront cet esclavage de la volonté, sur lequel se fondera plus tard la théorie protestante de la grâce, et qui sera, pour ainsi dire, toute la théologie morale de Luther. Singulier exemple des entraînements qu'il faut subir quand on veut à tout prix innover contre la vérité! En dépit de tous les sophismes, l'homme est libre, et pour le prouver il n'a qu'à s'interroger lui-même, comme Diogène répondait en marchant à ceux qui niaient le mouvement.

Cette doctrine était trop contraire au

en nous, présent du dieu qui s'assied sur le trône auguste de la toute-puissance? » (*Agamemnon*, trad. de M. Pierron.)

témoignage que chacun de nous peut rendre à cet égard pour que la doctrine opposée, malgré son exagération, n'ait pas prévalu dans l'antiquité. Déjà on la trouve dans l'*Iliade:* « Mon fils, dit Pélée à Achille, Minerve et Junon t'accorderont la victoire, si telle est leur volonté ; mais c'est à toi de vaincre dans ton sein un cœur trop superbe[1]. » Horace[2] et Juvénal[3] n'hésitent pas à se faire les interprètes de la même idée, et Cicéron, dans un curieux chapitre de son traité de la *Nature des dieux*, nous donne à cet égard le résumé de la pensée antique: « Tous les hommes sont dans cette persuasion qu'ils tiennent des dieux les biens extérieurs, les vignes, les blés, les oliviers,

1 Homère, *Iliade*, IX, 254 — 256.

2 Satis est orare Jovem quæ donat et aufert:
Det vitam, det opes; æquum mî animum ipse parabo.
(Horace, *Epist.*, I, 18, fin.)

3 Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano.
Fortem posce animum, mortis terrore carentem.
Monstro quod ipse tibi possis dare.
(Juvénal, *Sat.* X, 356 sqq.)

l'abondance des grains et des fruits, toutes les commodités, toutes les prospérités de la vie : mais pour ce qui est de la vertu, jamais personne n'a cru la tenir de Dieu. Et c'est avec raison, puisque la vertu est pour nous un juste titre de louange, et que nous y attachons une gloire légitime: ce qui ne serait point, si c'était le don de Dieu, et non un mérite personnel. Encore une fois, quelqu'un a-t-il jamais rendu grâces aux dieux, de ce qu'il était homme de bien? On les remercie de ce qu'on a des richesses, des honneurs, de la santé; c'est pour en avoir que l'on invoque le très-bon, le très-grand Jupiter; mais on ne lui demande point la justice, la tempérance, la sagesse. En un mot, le sentiment général est qu'il faut demander à Dieu la fortune, et prendre chez soi la sagesse. Pour avoir bâti des temples à l'Intelligence, à la Vertu, à la Foi, on ne laisse pas de sentir qu'elles dépendent entièrement de nous-mêmes [1]. »

[1] Cicéron, *De la nature des dieux*, III, 36.

Autre erreur que dément la conscience, car personne au monde ne peut affirmer qu'il trouvera toujours en lui-même la force de ne jamais désobéir à la loi et de ne jamais rejeter les bonnes inspirations. Qui peut se flatter de n'avoir pas à s'appliquer ces paroles du poète : « Je vois le bien et je l'approuve, et pourtant je fais le mal. »

Video meliora, proboque;
Deteriora sequor[1].

Il faut donc que la faiblesse de l'homme soit soutenue par ce quelque chose que nous appelons la grâce de Dieu pour réaliser ici-bas la sagesse et la vertu. Le stoïcisme ne l'a pas compris : pour lui, plus encore que pour Cicéron, l'homme est un dieu, il est à lui-même sa divinité; que dis-je? le sage est supérieur à Dieu lui-même, c'est Sénèque qui nous l'enseigne, parce qu'il ne tient que de sa propre volonté et de son effort per-

1 Ovide, *Métamorphoses*, VII, 1, 19-20.

sonnel la vertu qu'il pratique, il doit à lui seul l'impassibilité qu'il a conquise, et Dieu la doit au privilége de sa nature[1]. Et si parfois Sénèque lui-même affirme que l'on ne peut être bon sans Dieu, qu'une âme supérieure ne saurait se soutenir sans l'appui de la divinité[2], ce Dieu qu'il appelle au secours de notre âme n'est autre chose, comme l'a fort bien montré M. Ravaisson[3], que le Dieu qui réside en nous, c'est notre démon ou génie propre, c'est-à-dire notre âme même considérée dans la pureté de son essence. Aberration de l'orgueil humain, que saint Augustin a pu condamner à bon droit comme l'adoration de l'homme par lui-même, non pas seulement au nom de Celui qui a dit qu'il ne fallait pas que nous fussions sages à nos propres yeux, mais au nom du

1 « Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum ; ille beneficio naturæ non timet, suo sapiens. » (Sénèque, *Epist.* 53.)

2 « Bonus vir sine Deo nemo est. » (Sénèque, *Epist.* 41.) — « Nulla sine Deo mens bona est. » (*Epist.* 73.)

3 *Mémoire sur le stoïcisme*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXI, p. 77.

bon sens lui-même et de la pure philosophie[1].

L'orgueil stoïcien, il faut en convenir, est singulièrement tempéré sur ce point chez Epictète et Marc-Aurèle. Non pas, grâce à Dieu, qu'Epictète et Marc-Aurèle fussent eux-mêmes ici sans modèles : Socrate et Pindare les avaient devancés de six siècles. Je ne peux m'empêcher de signaler au moins dans Pindare la plus heureuse tentative de conciliation entre la grâce divine et la liberté humaine, car on la retrouve presque en termes exprès dans les œuvres du chantre thébain[2].

Il eût paru bien étrange à Pindare de rapporter à Dieu tous les biens de la vie et de ne pas lui rendre grâces du plus grand de tous les biens, la vertu. Aussi, que de fois rappelle-t-il à la Grèce qui l'écoute que les bons et les sages le sont par la faveur du

1 Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. V, chap. XX.
2 Voir notre thèse latine *Quis et qualis Pindarus moralium auctor existiterit*, Paris, Durand, 1860, p. 8-15.

ciel[1]! Et ne croyez pas que cette assistance divine ait pour conséquence de détruire la liberté humaine, ou que l'homme perde par là quelque chose de son mérite à pratiquer la vertu. Parce que Dieu veut bien en quelque sorte nous conduire par la main et nous montrer la voie qu'il faut suivre[2], ce n'est pas à dire que nous ne puissions mépriser même les avis du ciel, et sourds à la voix de Dieu, nous précipiter dans la route où nous entraînent nos passions. N'est-ce pas là l'enseignement qui ressort de cette ode où le poète nous montre les Argiens conduisant contre Thèbes aux sept portes une armée de guerriers, sans que le vol propice des oiseaux guidât leur route? Les voilà qui courent à l'accomplissement d'un projet

1. Pindare, *Olymp.* IX, ép. 1; *Pyth.* I, str. 3; *Isth.* III, str. 1, etc.

2 Θεοῦ δὲ δείξαντος ἀρχὰν
῞Εκαστον ἐν πρᾶγος,
Εὐθεῖα δὴ κέλευθος ἀρετὰν ἑλεῖν.
(Pind., Ed. Heyn., *Hyporc. Fragm.* 1.)

insensé; « et pourtant le fils de Cronos, par les roulements de son tonnerre, ne les poussa pas à s'élancer en furieux de leurs foyers, mais il voulait arrêter leurs pas[1]. » La liberté de l'homme tirant son secours et sa force pour le bien de la justice et de la bonté de Dieu, voilà ce que Pindare, dans les chants duquel Œdipe lui-même n'est plus qu'un exemple frappant des vicissitudes humaines[2], substitue à l'antique fatalisme de son contemporain Eschyle. N'est-ce pas là sur ce point la vérité tout entière?

Ainsi l'entendra Bossuet lui-même: « Véritablement les préceptes, les exhortations, les promesses, les menaces et les reproches de l'Evangile, font assez voir qu'il faut que nous opérions notre salut par le mouvement de nos volontés avec la grâce de Dieu qui nous aide[3]. »

Quand j'entends Platon affirmer, après

1 Pindare, *Néméenne* IX.
2 V. Albert de Jongh, *Pindarica*, Utrecht, 1845, p. 28.
3 Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*.

Pindare, que la vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent[1], ou bien encore que « la vertu n'a point de maître, elle s'attache à celui qui l'honore et fuit celui qui la méprise[2], » je vois dans ses paroles une preuve nouvelle que Dieu n'a pas déshérité les païens de toute vérité et ne les a pas privés de toute lumière, car j'entends là comme un écho de la sagesse éternelle : « J'aime ceux qui m'aiment, et quiconque me cherche me trouvera[3]. » C'est l'honneur d'Epictète et de Marc-Aurèle d'avoir compris, après Pindare et Platon, qu'il faut invoquer en toutes choses le secours des dieux[4] : « Quoi donc, s'écrie Epictète, au-

1 Θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται. (Platon, *Ménon*, 100, B.)

2 Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καί ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστός ἕξει. (Platon, *République*, X, 617, E.)

3 « Diligentes me diligo : et qui mane vigilant ad me, invenient me. » (Salomon, *Proverbes*, VIII, 17.) — Cf. *Sagesse*, VI, 13, etc.

4 Marc-Aurèle, VI, 23.

cun laboureur n'ensemence son champ avant d'avoir imploré Cérès; personne ne sort du port avant d'avoir sacrifié aux dieux, et tu entreprendrais avec sécurité de régler ta vie sans l'assistance des dieux! Dans cette œuvre divine souviens-toi de Dieu, invoque-le pour qu'il te porte secours et te protége, ainsi que, pendant la tempête, les navigateurs invoquent Castor et Pollux[1]. » Ici plus de traces de l'intraitable orgueil de Sénèque, et bien loin de condamner comme lui la prière[2], Marc-Aurèle en fait une obligation et un devoir: « Ou les dieux ne peuvent rien, ou ils peuvent quelque chose. S'ils ne peuvent rien, pourquoi les pries-tu? S'ils peu-

1 Epictète, *Dissertations*, III, 21, et II, 18. — Rappelons-nous toutefois qu'Epictète n'est pas toujours d'accord avec lui-même sur ce point important: « Il y a de la folie et de la vanité, dit-il ailleurs, à consentir à recevoir d'autrui ce qu'on possède soi-même. Il dépend de moi d'avoir en partage la fermeté d'âme et la générosité. » (I, 9.)

2 « Bonam mentem stultum est optare, quum possis a te impetrare. Non sunt ad cœlum elevandæ manus. » (Sénèque, *Epist.* 41.) — « Turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. » (*Epist.* 31.)

vent quelque chose, pourquoi ne les pries-tu pas de te délivrer de cette crainte, de ce désir, de cette douleur que tu sens en toi à propos de certains objets, plutôt que de demander qu'ils t'accordent ceci, qu'ils éloignent cela? Car enfin si les dieux peuvent venir au secours des hommes, ils peuvent bien les aider en cela. Mais peut-être tu diras : Les dieux ont mis cela en mon pouvoir. Mais qui t'a dit que les dieux ne nous portent pas secours même pour les choses qui dépendent de nous? Mets-toi donc à les prier de cette manière et tu verras... Tourne en un mot de ce côté toutes tes prières, et vois ensuite ce qui arrivera[1]. » Nobles paroles, qui n'enseignent à l'homme ni le relâchement ni la présomption, puisque Marc-Aurèle lui ordonne de ne se confier qu'en Dieu et de faire de son côté tout ce qu'il peut.

Il semble après cela que le stoïcisme aurait

1 Marc-Aurèle, IX, 40.

dû comprendre toujours que l'homme de bonne volonté ne doit pas se décourager dans la poursuite du bien, puisque Dieu lui-même peut venir en aide à ses efforts et lui faire toucher le but où il tend avec persévérance et courage. Epictète l'a compris en effet avec une rare élévation : « Condamne d'abord ta conduite présente, et après l'avoir condamnée, ne désespère pas de toi-même, afin qu'il ne t'arrive pas la même chose qu'aux hommes timides qui, une fois qu'ils se sont relâchés, entraînés comme par un torrent, s'abandonnent tout-à-fait à leurs penchants désordonnés. Remarquons plutôt la manière dont s'y prennent les maîtres de palestre. Ce jeune homme est tombé : Relève-toi, disent-ils, et recommence jusqu'à ce que tes forces se soient affermies. Conduis-toi de même, et apprends qu'il n'y a rien de plus facile à diriger que l'esprit de l'homme. Il ne s'agit que de vouloir, et aussitôt le voilà corrigé. Au contraire, s'il hésite il est perdu; notre

salut et notre perte sont en dedans de nous-mêmes[1]. »

Pourquoi faut-il que Marc-Aurèle soit sur ce point si inférieur à Epictète, et qu'il ne voie d'autre remède au vice invétéré que la mort? « Veux-tu donc croupir dans le mal, et l'expérience ne t'a-t-elle pas persuadé encore de t'arracher à cette peste? Prends une bonne résolution de cesser de vivre si tu n'avais plus la vertu; car la raison, dans ce cas, ne te commande plus de vivre[2]. »

Ah! que nous sommes loin encore de la morale éternelle et de l'inspiration chrétienne! Non, il ne faut pas vous donner la mort parce que vous avez beaucoup péché : « Il faut lutter, s'écrie saint Jean Chrysostome dans une page admirable où le sentiment chrétien s'unit à la science la plus profonde du cœur humain, il faut

1 Epictète, *Dissertations*, IV, 9. — Cf. III, 25.
2 Marc-Aurèle, IX, 2, et X, 32.—Cf. VIII, 47, et X, 8.

lutter sans cesse. Vous avez été renversé ? Vous avez beaucoup souffert ? Relevez-vous, fortifiez votre cœur, vous êtes encore dans l'arène, le théâtre n'est pas encore fermé ; nous ne vous demandons que de ne pas tomber volontairement ; celui-là seul est vraiment désespéré qui désespère de lui-même : c'est pour lui qu'il n'y a plus d'espoir de salut. Il n'est pas si grave de tomber dans un abîme de maux que d'y rester plongé après y être tombé. L'impiété n'est pas d'être précipité dans cet abîme, mais de le voir d'un œil de mépris et de ne rien faire pour en sortir[1]. » Tant que les vices n'ont pas effacé dans l'homme jusqu'à la dernière trace de ce souffle divin par lequel vit toute créature humaine, jusqu'au dernier vestige de ce rayon de la face de Dieu qui s'est imprimé en nos âmes[2], il faut

1 Saint Jean Chrysostome, *In Act. homil.* XXIV, t. IX de ses œuvres, p. 196.

2 « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » (*Ps.* IV, 7.)

espérer encore, il faut espérer toujours. Marc-Aurèle ne l'a pas compris, et il craindrait plutôt d'être corrompu par l'exemple des méchants qu'il n'espérerait pouvoir les améliorer par ses vertus[1].

Ce qu'il n'en a pas moins merveilleusement senti, c'est que notre âme est ce que nous avons de plus précieux et que c'est d'elle qu'il faut avant tout prendre soin. Jamais le respect de soi-même n'a été recommandé avec plus d'insistance que par les derniers stoïciens, et si l'on peut retrouver dans Platon bien des prescriptions semblables, il n'en est pas moins vrai que chez Epictète et Marc-Aurèle, et souvent chez Sénèque lui-même, l'accent est nouveau, sinon la pensée tout entière. « Honore ce qu'il y a de plus excellent en toi, respecte uniquement ton âme, car c'est elle qui gouverne ta vie[2]. » Cette sollicitude pour

1 Marc-Aurèle, IX, 3.
2 Marc-Aurèle, V, 21, et VI, 16.

la partie qui commande en nous est toute naturelle d'ailleurs dans le stoïcisme, puisque sa doctrine morale repose essentiellement sur la distinction des choses qui sont en nous et des choses qui sont en dehors de nous. Marc-Aurèle ne la résume-t-il pas dans ce qu'elle a de meilleur et d'éternellement vrai, en disant que le propre d'une âme raisonnable, c'est un extrême respect d'elle-même, comme aussi de la loi [1]?

Mais parce qu'il faut avant tout prendre soin de notre âme, s'ensuit-il qu'il faille négliger tout le reste et abandonner au hasard la conduite même de notre vie et toutes les choses de ce monde? « Tu ne peux à la fois, dit Epictète, prendre soin de ton âme et des choses extérieures. Si tu veux l'un, abandonne l'autre ; autrement, ayant l'esprit distrait par un double soin, tu n'obtiendras ni l'un ni l'autre [2]. » Je sais

1 Marc-Aurèle, XI, 1.

2 Epictète, *Dissertations*, IV, 10.—Cf. III, 26, et *Manuel*, 29, édition de Schweighæuser.

bien qu'on pourra comparer à ce passage d'Epictète ces paroles de l'Evangile : « Ne vous mettez point en peine où vous trouverez de quoi manger pour le soutien de votre vie, ni d'où vous aurez des vêtements pour couvrir votre corps [1]. » Mais Bossuet lui-même ne voit pas dans les exhortations de Jésus-Christ un commandement de tout livrer à la fortune : « Cela, dit-il, n'exclut pas une prévoyance modérée, ni un travail réglé : mais seulement l'inquiétude et l'agitation de l'esprit. Travaillons ; mais abandonnons à Dieu le succès de notre travail [2]. » Tel n'est pas l'esprit du stoïcisme. Et lorsque Epictète, sans chercher à s'aider lui-même, paraît en quelque sorte compter sur le secours miraculeux du ciel, c'est que la mort, comme il le dit, lui sera, s'il n'a pas de quoi manger, un port et un refuge qui reçoit tout le monde. Cette théorie du suicide

1 *Matth.*, VI, 25.

2 Bossuet, *Méditations sur l'Evangile ; Sermon sur la montagne*, 30e jour.

n'est-elle pas là dans le stoïcisme, comme le *deus ex machinâ* de la tragédie, pour dénouer ou pour trancher les situations embarrassantes ?

Suffira-t-il donc de pratiquer la pauvreté volontaire pour être vraiment pauvre, et de dédaigner toutes les choses de ce monde pour se croire supérieur à toutes les séductions et à tous les attraits? Les anciens, méprisant les choses extérieures, dit Clément d'Alexandrie[1], se dépouillèrent volontairement de leurs richesses et de leurs biens; mais ils en devinrent plus orgueilleux, et regardèrent avec mépris le reste des hommes, comme s'ils eussent fait quelque chose de bien au-dessus des forces de l'humanité. Ce n'est pas nos richesses qu'il faut détruire, mais nos vices, qui nous empêchent de les faire servir aux bonnes œuvres et à la vertu. Devenez probes et pieux, vos richesses

1 Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, t. II de ses œuvres, édit. Potter, p. 941-943.

et leur usage le deviendront. Ces biens que nous possédons et qu'on nous ordonne de vendre, ce sont les troubles et les inquiétudes fatales du monde. Faut-il renoncer à des richesses qui n'emportent pas avec elles les troubles intérieurs de notre âme, ou n'est-ce pas plutôt ces troubles, dont la destruction sanctifie les richesses mêmes, qu'il faut étouffer et détruire ? On n'est pas digne d'éloges si on rejette le fardeau de ses richesses par la seule impuissance de le porter [1].

Si les stoïciens ne ressentent pour toutes les choses en-dehors de nous qu'un dédain superbe, on ne peut leur reprocher du moins d'avoir montré dans leur extérieur une négligence contraire à la nature de l'homme. Epictète ne veut pas que par son extérieur

1 Rappelons-nous ici ce passage de Sénèque, *De provid.*, 5 : « Democritus divitias projecit, onus illas bonæ mentis existimans. » Et ailleurs : « Multis ad philosophandum obstitere divitiæ; paupertas expedita est, secura est. » *(Epist.* 17.*)*— Etc.

le philosophe dégoûte le vulgaire de la philosophie; mais que dans tout ce qui tient à son corps, comme dans toutes les autres choses, il se montre gai et exempt de trouble, bien loin de paraître souffrir de la vie austère qu'il mène[1]. Si l'homme qui vient me parler de philosophie, dit-il, se présente avec la figure et l'habit d'un condamné, quelle divinité me persuadera jamais de m'attacher à un philosophe qui rend tels ceux qui le fréquentent? Il faut voir comme il fait bon marché de ces philosophes qui croient avoir atteint la perfection s'ils se sont affublés d'un manteau, et s'ils ont laissé croître leur barbe jusqu'à la ceinture[2].

Notre siècle a revu ces excentricités de prétendus grands hommes, qui ne peuvent heureusement durer qu'une heure, et je ne crois pas que de nos jours plus qu'au temps

1 Epictète, *Dissertations*, IV, 8 et 11.
2 Cf. Sénèque, *Epist.* 5.

d'Epictète les vrais philosophes consentent à leur donner la main. Le stoïcisme a bien fait de réserver le nom de philosophes pour ceux qui retranchent de leur vie l'ostentation et le faste [1], et qui, s'ils sont accoutumés à mener une vie frugale et à ne boire que de l'eau, ne disent pas à tout propos qu'ils ne boivent que de l'eau [2].

Quant à l'âme, comment se négligerait-elle elle-même et s'abandonnerait-elle, quand Dieu la protége sans cesse, habite en elle, vit, pour ainsi dire, avec elle? « Dieu, dit Epictète, a placé près de chacun de nous un protecteur, qui est comme son génie tutélaire, chargé de veiller à sa garde, qui ne dort pas et ne peut être surpris. Pouvait-il nous donner un gardien meilleur et plus vigilant? Ainsi quand vous avez fermé vos

1 « Nulla virtus latet; et latuisse, non ipsius est damnum. » (Sénèque, *Epist.* 79.) — « L'homme vertueux ne fait rien par ostentation, mais pour remplir son devoir. » (Epictète, *Dissertations*, III, 24.)—Cf. Marc-Aurèle, VII, 60 et 73; et IX, 29 et 42.

2 Epictète, *Manuel*, 47, édit. de Schweighæuser.

portes, et fait de l'obscurité dans votre chambre, ne vous avisez pas de dire que vous êtes seuls, car vous n'êtes pas seuls puisque Dieu est avec vous, et votre Génie aussi[1]. » Ces paroles, que le christianisme eût avouées, ne renferment-elles pas la plus puissante des exhortations à la vertu, en nous montrant que nous accomplissons toutes nos actions sous le regard même de Dieu ? Ce sont sans doute des passages de ce genre qui ont fait dire à Simplicius que celui qui n'est pas touché par les enseignements d'Epictète ne peut plus être corrigé que par la justice des enfers[2].

Si cette pensée salutaire que Dieu nous voit sans cesse préside à notre vie, ne serons-nous pas toujours attentifs à ne rien négliger et à nous préserver même d'une

1 Epictète, *Dissertations*, I, 14.

2 Καὶ εἴ τις ὑπὸ τούτων μὴ πάσχει τῶν λόγων, ὑπὸ μόνων ἂν τῶν ἐν ᾅδου δικαστηρίων ἀπευθυνθείη. (Simplicius, *In Epict. Enchir. præfat.*; ap. Schweighæuser, *Epicteteæ philosophiæ monumenta*, t. IV, p. 7.)

faute légère, pour obéir et pour complaire à Dieu? Nous ne remettrons pas au lendemain pour accomplir le bien; car si le bien que doit amener le lendemain est aussi avantageux, combien celui du jour même ne le sera-t-il pas davantage? S'il est vrai que tout doit aller mieux demain, combien tout n'ira-t-il pas encore mieux aujourd'hui[1]? L'idéal où nous devons tendre, c'est de vivre chaque jour comme si ce jour devait être le dernier [2].

C'est vers l'accomplissement du devoir que nous devons diriger tous nos efforts[3]. Loin de vivre au hasard, le devoir nous commande de rapporter à une fin même les plus petites choses[4]. Irons-nous tendre

1 Epictète, *Dissertations*, IV, 12.—Cf. Marc-Aurèle, VIII, 22.

2 Musonius, ap. Stob., *Florileg.*, I, 83; Sénèque, *Epist.* 12, 61; Marc-Aurèle, II, 11; VII, 56 et 69; etc.

3 « Le dessein que tu te proposes, c'est d'accomplir ton devoir, comme un soldat quand il faut monter sur la brèche. » (Marc-Aurèle, VII, 7.)

4 « Il ne faut jamais rien faire sans but. » (Marc-Aurèle, VIII, 17.) Cf. XII, 20, etc.

un arc sans savoir où lancer la flèche, et ne saurons-nous point où nous portons nos pas[1] ? On ne reprochera pas aux stoïciens d'avoir laissé s'égarer l'activité humaine dans des voies périlleuses ou inconnues, puisque Epictète enseigne, et ceci peut être une exagération condamnable, qu'il ne nous est pas même permis d'allonger le doigt sans nous servir de la règle[2].

Si la nature du principe dirigeant n'est autre chose que la raison[3], ce sont les fonctions de la raison qui sont convenables

1 Est aliquid quo tendis, et in quod dirigis arcum?
An passim sequeris corvos, testaque, lutoque,
Securus quo pes ferat, atque ex tempore vivis?
(Perse, *Sat.* III, v. 60-63.)

Cf. Sénèque, *Epist.* 71 : « Scire debet quid petat ille, qui sagittam vult mittere, et tunc dirigere, ac moderari manu telum. Errant consilia nostra, quia non habent quo dirigantur. Ignoranti quem portum petat nullus suus ventus est. »

2 Epictète, *Dissertations*, II, 11.

3 « Quid in homine proprium? Ratio. » (Sénèque, *Epist.* 76.) — « Ma nature est celle d'un être doué de raison et né pour la société. » (Marc-Aurèle, VI, 44.)— Etc.

à sa nature. Rien n'est plus familier au stoïcisme que les préceptes qui peuvent enseigner à l'homme la connaissance de lui-même; il ne veut pas que l'on s'expose à mourir sans avoir jamais su pourquoi l'on a vécu[1], et quiconque ignore, dit Epictète, pourquoi il a été créé et ce qui est bien, et ce qui est mal, celui-là erre dans le monde comme s'il était sourd et aveugle[2]. Les derniers stoïciens ont fort bien compris que celui qui ne se sert pas de soi-même ne remplit pas sa destinée et que l'action est la condition naturelle de la vie. La vertu qu'ils veulent nous inspirer est avant tout une vertu active, puisqu'elle n'est à leurs yeux que la forme la plus élevée de la justice. Cicéron l'avait dit avant eux, tout le prix de la vertu consiste dans l'action[3], et

1 « C'est en vue de quelque chose que tu existes : est-ce pour te divertir? Vois s'il y a du bon sens à le prétendre. » (Marc-Aurèle, VIII, 19.)—Cf. V, 1.

2 Epictète, *Dissertations*, II, 24.

3 « Virtutis enim laus omnis in actione consistit. » (Cicéron, *De officiis*, I, 6.)

pour mériter le nom d'homme vertueux, il faut mettre en pratique tous les préceptes dont l'observation constitue la vertu[1]. C'est vivre que d'user de sa vie, dit Sénèque; mais ceux qui se cachent et qui sont ensevelis dans l'inaction, on peut dire qu'ils demeurent dans leur maison comme dans leur tombeau. On peut mettre au frontispice cette inscription sur le marbre : Un tel est mort avant la fin de sa vie[2].

Rien au monde ne peut nous dispenser du devoir, pas même la certitude de manquer le but et d'échouer dans notre entreprise[3]. L'homme de bien fera ce qui est honnête, même au péril de ses jours[4]. Si donc il

1 *De officiis*, I, 18.—De même, au début de la *République*, liv. I, chap. II : « Nec vero habere virtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi utare. . Virtus in usu suî tota posita est. »

2 Sénèque, *Epist.* 60.— Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, II, 44: « Mihi enim qui nihil agit esse omnino non videtur. »

3 Marc-Aurèle, VII, 5.

4 « Vir bonus quod honeste se facturum putaverit, faciet, etiam si laboriosum erit; faciet, etiam si damnosum erit; faciet, etiam si periculosum erit; rursus quod turpe erit, non faciet,

s'agit de s'exposer à quelque danger pour mon ami, s'il faut mourir pour lui, qu'ai-je besoin de consulter les devins? N'ai-je pas en dedans de moi-même un devin qui m'a donné la connaissance du bien et du mal, ainsi que des caractères qui les distinguent[1]? On peut voir combien Epictète approuve cette dame qui, voulant envoyer un vaisseau chargé de vivres à son amie Gratille exilée, répondit à celui qui lui disait que Domitien s'en emparerait : « N'importe, j'aime mieux que Domitien s'en empare, que de ne pas l'envoyer. »

Faisons notre devoir et laissons faire à Dieu.

Cette doctrine de l'accomplissement du devoir pour lui-même, quelles qu'en doivent être les conséquences, est une des plus belles et des plus nobles que puisse enseigner une philosophie vraiment digne

etiam si pecuniam afferet, etiam si voluptatem, etiam si potentiam. Ab honesto nulla re deterrebitur, ad turpia nulla spe invitabitur. » (Sénèque, *Epist.* 76.)

1 Epictète, *Manuel*, 32, et *Dissertations*, II, 7.

d'avoir une place d'honneur dans l'histoire morale de l'humanité. Faut-il rappeler ici comment Démosthène, fier du devoir accompli, triomphe dans le *Discours de la couronne*, des accusations d'Eschine par des arguments dont la vérité ne saurait vieillir, parce qu'ils s'appuient sur la nature même du devoir, tel que le stoïcisme l'a compris : « L'évènement est ce que veut la Fortune; l'intention de celui qui conseille se manifeste par le conseil même. Ne m'accuse donc pas de la victoire qu'il fut donné à Philippe de remporter : l'issue du combat dépendait de Dieu, non de moi. Le chef d'un vaisseau a tout préparé pour sa sûreté, et muni le bâtiment de tout ce qui semblait le garantir; mais la tempête vient briser, broyer les agrès : accusera-t-on cet homme du naufrage ? Je n'étais pas maître du sort; le sort est maître de tout. Il y a plus : quand l'avenir se serait révélé à tous, quand tous l'auraient prévu, Athènes ne devait pas agir autrement, pour peu qu'elle

songeât à sa gloire, à ses ancêtres, à la postérité. Le succès, on le voit, lui a manqué ; sort commun à tous les hommes, lorsque le Ciel l'ordonne ainsi. Mais, ayant prétendu au premier rang, elle ne pouvait y renoncer sans être accusée d'avoir livré la Grèce entière à Philippe. Si, en condamnant Ctésiphon, vous condamnez mon ministère, on pensera que vous avez failli, vous n'aurez plus subi la tyrannie du sort. Non, Athéniens, non, vous n'avez pu faillir en bravant les hasards pour le salut et la liberté de la Grèce : j'en jure par nos ancêtres qui ont affronté les périls à Marathon, par ceux que Platée a vus rangés en bataille, par les combattants sur mer à Salamine, à Artémisium, par tant d'autres vaillants hommes qui reposent dans les monuments publics! A tous indistinctement, Eschine, Athènes accorda mêmes honneurs, même sépulture, sans se borner aux heureux et aux vainqueurs. Et c'était justice, car, le devoir de braves citoyens,

ils l'avaient tous rempli ! mais le sort de chacun fut réglé par le Ciel. »

On croirait, en écoutant ce sublime langage, entendre un des maîtres de la philophie stoïcienne, car il n'y a pas là un seul mot qu'elle n'eût été capable d'inspirer. Il est donc vrai qu'il faut remplir son devoir sans préoccupation du succès, et que la vertu peut se passer de récompense : « Comment cherches-tu pour l'homme de bien une plus grande récompense que celle d'avoir fait des actions honnêtes et vertueuses? Est-ce donc à tes yeux peu de chose et de peu de prix, que d'être homme de bien, vertueux et heureux[1]? »

On le voit, Epictète ne sépare pas la vertu du bonheur, et lui-même enseigne comment il faut concilier l'accomplissement du devoir avec le calme de l'esprit, en réunissant

1 Epictète, *Dissertations*, III, 24.—Cf. Sénèque, *Epist.* 81 : « Virtutum omnium pretium in ipsis est. Recte facti, fecisse merces est. »— *Epist.* 113 : « Non est, quod spectes, quod sit justæ rei præmium majus, quam justam esse. » Etc.

l'attention d'un être affecté par les objets et la tranquillité de celui qui ne s'en soucie pas[1]. C'est un bel idéal que celui-là, remplir scrupuleusement tous ses devoirs et se faire en même temps comme un désert par un saint détachement de notre cœur[2]. C'est là l'idéal des derniers stoïciens, et c'est à leurs yeux l'unique condition du bonheur. « Il est heureux celui qui fait consister son bonheur dans la pratique de la justice et dans l'humanité de ses pensées. Regardons au-dedans de nous : c'est au-dedans de nous qu'est la source du bien, une source intarissable pourvu qu'on fouille toujours. Ne cherchons point les biens au-dehors; cherchons-les en nous-mêmes; autrement nous ne les trouverons point[3]. »

Perse ne résume-t-il pas toute la morale

1 Epictète, *Dissertations*, II, 5.

2 Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, XXIIIe semaine, élévat. I.

3 Epictète, *Dissertations*, III, 24; Marc-Aurèle, IV, 25; VII, 59; VIII, 1, etc.

du Portique dans ces deux vers où il énumère les conditions du bonheur:

Compositum jus, fasque animi, sanctosque recessus
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto[1].

Ce sera définir le bonheur comme le définiront les orateurs chrétiens que de ne pas se lasser de persuader à l'homme de ne pas sortir de lui-même, s'il veut être heureux et jouir de la paix de l'innocence : « Nulle part, dit Marc-Aurèle, l'homme n'a de retraite plus tranquille, moins troublée par les affaires, que celle qu'il trouve dans son âme, particulièrement si l'on a en soi-même de ces choses dont la contemplation suffit pour nous faire jouir à l'instant du calme parfait, lequel n'est pas autre, à mon sens, qu'une parfaite ordonnance de notre âme. Donne-toi donc sans cesse cette retraite, et là renouvelle-toi toi-même. Qu'il y ait là de ces maximes courtes, fondamentales, qui,

1 Perse, *Satire* II, sub fin.

au premier abord, suffiront à rendre la sérénité à ton âme, et à te renvoyer en état de supporter avec résignation tout ce monde où tu reviens[1]. »

Lucien raconte[2] qu'il se trouva de son temps un homme qui acheta trois mille drachmes la lampe d'argile du stoïcien Epictète. Il espérait sans doute, ajoute-t-il, qu'en lisant la nuit à la lueur de cette lampe, la sagesse d'Epictète lui viendrait tout de suite en dormant, et qu'il ressemblerait à cet admirable vieillard. Cette anecdote nous prouve surtout deux choses : l'une, qu'Epictète et sa philosophie ne tardèrent pas à être partout célèbres; l'autre, qu'en tout temps il y a eu peu de gens capables de trouver sous la pierre dont parle Gil Blas l'âme qu'elle renferme et sans laquelle cette pierre n'est d'aucun prix. La lampe d'argile d'Epictète n'augmentera pas votre valeur, si

1 Marc-Aurèle, IV, 3.
2 Lucien, *Contre un ignorant bibliomane*, 13.

vous ne prenez en même temps quelque chose de l'homme dont elle éclairait suffisamment les méditations et les veilles; vous n'en serez ni plus heureux ni plus sage, et le philosophe ne vous livrera pas son secret. En vain vous liriez sans cesse toutes les pensées du maître, vous n'arriverez à rien, Epictète le dit lui-même, si vous ne vous appliquez à cette lecture que pour vous récréer l'esprit ou pour apprendre quelque chose. Cela n'est encore que frivolité et désœuvrement. « Si tu appliques la lecture à son véritable but (et il ne peut y en avoir d'autre que la vie heureuse), à quoi sert-elle si elle ne t'y conduit pas[1]? » Mais à quoi sert de savoir par cœur les sentences de tous les philosophes, sans la grâce qui les féconde en nous et qui leur fait porter dans notre âme et leurs fleurs et leurs fruits[2]?

1 Epictète, *Dissertations*, IV, 4.
2 *Imitation*, liv. I, chap. I.

CHAPITRE IV

OPINION DES STOÏCIENS SUR LE SOUVERAIN BIEN. — ILS VEULENT DÉRACINER TOUTES LES PASSIONS ET NOUS ENSEIGNER L'IMPASSIBILITÉ. — ILS BANNISSENT LES AFFECTIONS ET LA PITIÉ. — DISTINCTION NÉCESSAIRE DES BIENS ET DES MAUX. — UTILITÉ DE L'ÉPREUVE. — TENTATIONS. — SOUMISSION A DIEU ET RÉSIGNATION. — SUICIDE.

« Il y a des reproches qui louent, » a dit La Rochefoucauld. Peut-être les reproches que nous allons adresser maintenant au stoïcisme sont-ils de cette nature ; sans doute ils valent mieux que certains éloges, et nous les exprimerons avec d'autant plus de liberté que nous reconnaissons plus volontiers tout ce qu'il y a d'élévation et de dignité dans la

doctrine qui en est l'objet. Je ne connais pas de philosophie qui ait porté si loin le mépris de toutes les choses sensibles et qui ait plus exalté la vertu pour elle-même; je n'en sache pas qui se soit plus inviolablement attachée à l'idée du bien et qui en ait plus constamment montré l'incomparable éclat. C'est de là sans doute qu'elle a tiré sa force dans une des plus douloureuses époques qu'ait traversées l'humanité; c'est par là qu'elle pouvait élever certaines âmes jusqu'à l'héroïsme au milieu de l'abaissement de la morale publique et de la corruption universelle; mais, pour qui veut l'étudier en elle-même, elle a certainement dépassé le but que toute doctrine morale doit se proposer, en ne tenant aucun compte de notre faiblesse et en ne voyant dans l'homme que la moitié de lui-même. Il n'y a pas d'accommodements avec la vérité, et les erreurs dont le principe est honorable n'en sont pas moins des erreurs. Jugeons-les avec toute l'indulgence qu'on voudra, j'y consens; mais ne re-

nonçons pas à les juger et ne laissons pas dans l'ombre ce que nous avons pour devoir de mettre en lumière.

Tout le monde connaît l'axiome fondamental du stoïcisme : Il n'y a de bien que ce qui est honnête; et la conséquence qui en découle naturellement : L'honnête est le souverain bien pour l'homme. Cette affirmation n'était sans doute pas inutile pour réagir avec quelque succès contre l'influence presque universelle de l'épicurisme, qui avait proclamé la volupté le souverain bien : plus utile peut-être encore à Rome, alors que l'honnête homme était, selon le mot du poète[1], un prodige plus surprenant qu'une grêle de pierres ou une mule féconde, et que toute justice avait quitté la terre. Mais au point de vue philosophique, était-il exact de dire que l'honnête suffit à rendre la vie si heureuse que rien ne peut en augmenter la félicité,

1 Egregium sanctumque virum si cerno, bimembri
Hoc monstrum puero, vel miranti sub aratro

et qu'il est à lui seul un bien tel que vous y ajouteriez tous les biens imaginables sans jamais l'accroître en réalité?

Peut-on croire d'ailleurs que cette solution de la question du souverain bien appartienne exclusivement au stoïcisme? Rappelons-nous, par exemple, que l'Académie elle-même s'était dès longtemps transformée, et Xénocrate, l'un des plus célèbres disciples de Platon, ne tenait compte que des aspirations de la partie immatérielle de notre être, en exagérant la vertu au point de déprimer et de rejeter tout le reste[1]. N'est-ce pas là tout le stoïcisme? Cicéron lui-même

Piscibus inventis, et fœtæ comparo mulæ,
Sollicitus tanquam lapides effuderit imber,
Examenque apium longa consederit uva
Culmine delubri, tanquam in mare fluxerit amnis
Gurgitibus miris et lactis vortice torrens.
(Juvénal, *Satire* XIII, v. 64-70.)

1 « Xenocrates gravissimus philosophorum exaggerabat tantopere virtutem, extenuabat cætera et abjiciebat. » (Cicéron, *Tusculanes*, V, 18.)

avait adopté sur la question du souverain bien la solution stoïcienne, et lorsqu'il parle en son propre nom sur ce sujet, on croirait entendre le plus fervent disciple de Zénon: « Le souverain bien, dit-il dans le traité des *Devoirs*, doit être simple, il ne peut se former d'éléments opposés, et l'on ne saurait trop blâmer les philosophes qui croient pouvoir associer le plaisir à l'honnête[1]. » Personne assurément ne reconnaîtrait à ce langage un partisan de la nouvelle Académie, et si nous empruntons ici à Cicéron plutôt qu'à Sénèque ou à Epictète la définition du souverain bien, c'est que nulle part on ne rencontre une affirmation plus explicite du grand principe qui sert de fondement à toutes les doctrines du Portique. Quels que soient les développements donnés à cette idée par les derniers stoïciens, et surtout par Sénèque, ils n'y ajouteront rien d'essentiel, ils la commenteront de mille manières et la pré-

1 Cicéron, *De officiis*, III, 34.

senteront sous toutes ses faces sans la modifier jamais. Le souverain bien sera toujours à leurs yeux quelque chose de simple, d'absolu, d'exclusif, et tous ils protesteront, comme Cicéron, que rien n'est plus contraire à la raison que de vouloir unir « l'homme et la bête. »

Et pourtant n'est-ce pas ici surtout qu'il aurait fallu se souvenir que l'homme est double, ou bien encore, comme le dit Pascal, qu'il n'est ni ange ni bête ? Ne faut-il pas se rappeler que si la nature humaine est raisonnable et que par là elle aspire au devoir, elle est sensible aussi, et que pour cela elle aspire au bonheur? Notre sensibilité réclamera toujours sa part légitime dans la vie humaine et ne consentira jamais à ne point condamner cette « superbe diabolique » que Pascal reprochait à Epictète. Sans doute la vertu est escarpée, et le chemin qui y mène n'est pas tout couvert de fleurs; mais si, pour la cueillir, il faut se déchirer les mains aux ronces

du sentier et se heurter les pieds aux pierres du chemin, qui osera dire que l'honneur ne se trouve qu'au désert et que la vertu ne peut fleurir que dans une solitude désolée?

Le stoïcisme s'est trompé s'il a cru que, pour pratiquer la vertu, il était nécessaire que l'homme ne fît aucune distinction entre le plaisir et la douleur[1], et il n'a pas su comprendre que l'homme n'a rien à gagner à rompre avec lui-même. « Il faut, disait Platon, prendre un soin égal de toutes les parties de soi-même, si l'on veut imiter l'harmonie de l'univers[2]. » Il ne s'agit pas, en effet, de détruire le plaisir[3], mais de le borner; non de rejeter entièrement les biens du corps, mais seulement de leur préférer

1 « Aut enim nulla virtus est, aut contemnendus omnis dolor. » (Cicéron, *Tusculanes*, II, 13.)

2 Platon, *Timée*, 88, C.

3 Selon Musonius, reposer l'esprit, c'est en quelque sorte le déposer. Remittere, inquit Musonius, animum, quasi amittere est. (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVIII, 2.)

ceux de l'âme [1]. Platon offrait sur ce point un bel exemple aux stoïciens, lorsqu'il disait que la sagesse sans aucun plaisir n'est pas le souverain bien pour l'homme, pas plus que toutes les voluptés du monde sans la sagesse: «Quelqu'un de nous voudrait-il vivre ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir ni petit ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature [2]?... Comme des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines : celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel; et celle de la sagesse, source sobre qui ne contient pas de vin, et d'où sort une eau

1 « Tous les biens, dit Bossuet, sont vrais en eux-mêmes, bons en eux-mêmes, puisque tout ce que Dieu fait est vrai et bon ; mais ils deviennent trompeurs et empoisonnés par le mauvais usage que nous en faisons. » (*Élévations sur les mystères*, IXe semaine, élév. VI.)

2 Platon, *Philèbe*, 21, D, E.

austère et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler ensemble le mieux possible[1]. »

Tandis que Platon fait ainsi consister le bien de la vie humaine dans le mélange du plaisir et de la sagesse[2], les stoïciens ne voient le bonheur pour le sage que dans une existence d'où le plaisir est banni, comme s'il devait empoisonner et corrompre la source même de la vie. Et cependant, comme l'a dit M. Paul Janet, « l'auteur de la nature, qui, sans doute, devait savoir aussi bien qu'Epictète ce qui est vraiment bon et beau, a bien voulu créer une fleur au pied d'arbres gigantesques, et faire couler une eau tranquille au milieu de sombres rochers[3]. »

La doctrine des stoïciens est donc excessive à la fois et incomplète : l'harmonie lui

1 Platon, *Philèbe*, 61, C.

2 Μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμίκτῳ βίῳ τἀγαθὸν, ἀλλ' ἐν τῷ μικτῷ. (Platon, *Philèbe*, 61, B.)

3 Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, t. I, p. 183.

fait défaut, et elle n'embrasse pas la nature humaine tout entière. Il n'est pas d'exagération qui ne soit funeste, et peut-être les stoïciens mériteront parfois qu'on leur applique le vieil adage : *Corruptio optimi pessima.* Parce qu'on peut dire avec raison que la vertu est le tout de l'homme, faut-il donc extirper brutalement de la nature humaine tout ce qui n'est pas la vertu, au risque de la laisser elle-même se dessécher et languir? Parce que les affections les plus pures ont leur objet en-dehors de nous, faudra-t-il n'y voir qu'un fardeau dont on peut se débarrasser à tout prix ? Parce que les passions nous entraînent souvent hors des bornes que l'on ne devrait pas franchir, faut-il les proscrire sans réserve et leur jeter sans distinction l'anathème?

Il y avait sur ce point deux systèmes en présence, celui des stoïciens et celui des péripatéticiens, l'un qui voulait changer complètement la nature humaine, en extirpant de notre âme les passions, et l'autre

qui se contentait de la régler en les dirigeant vers le bien et en les dominant par la raison. Ce n'est sans doute pas du côté des stoïciens que se fût rangé le bon sens dans cette querelle[1], et pourtant rien de plus fier et de plus dédaigneux que le ton avec lequel ils reprochent à la doctrine péripatéticienne son respect des conditions essentielles de la nature humaine. Cicéron lui-même la combat sans relâche, et Sénèque s'efforce de la tourner en dérision; mais le système qu'ils voudraient faire prévaloir est assurément contraire à toutes les données de l'expérience et se heurte à d'insurmontables difficultés. S'il faut les en croire en effet, toute passion est nécessairement mauvaise, et ce n'est pas un stoïcien qui eût approuvé Bossuet de reconnaître qu'il y

1 « Affectibus ad perfectum carere, juxta stoicos, possibile est; juxta peripateticos autem et difficile et impossibile est. Cui sententiæ omnis Scripturæ sacræ consentit auctoritas. » (Saint Jérôme, *Adversus pelagianos*, lib. II, t. IV de ses œuvres, partie II, p. 514.)

a des passions innocentes, auxquelles il est quelquefois utile de s'abandonner, pour détourner ou pour empêcher des passions criminelles [1].

Platon avait raison, c'est un grand combat, et plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit d'être vertueux ou méchant [2]. Lutter contre nous-mêmes et contre la passion, c'est la vie tout entière, car chacun porte son ennemi au dedans de soi, et souvent « il est plus facile de vivre avec tout le monde extérieur qu'avec ce peuple intérieur que nous portons en nous-mêmes [3]. » Ce combat éternel contre les attraits des sens, voilà la croix qu'il nous faut porter tous les jours [4]. « Quel homme, dit saint Augustin, est parvenu à un si haut degré de sagesse, qu'il n'ait plus du

1 Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 19.

2 Platon, *République*, X, 608, B.

3 Nicole, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, partie I, chap. 1.

4 « Tollat suam crucem quotidie. » (Saint Luc, IX, 23.)

tout à combattre contre ses passions[1]? » La vie qu'imagine le stoïcisme est une vie chimérique et toute différente de la vie réelle. On tuerait l'homme plus aisément, dit avec raison Lactance, que de le transformer ainsi. Mais celui-là peut se réjouir, qui a réussi à maîtriser ce que Platon appelle si bien la « folie du corps[2]. » Que l'âme est belle en effet, lorsque se livrant tout entière à la sublime poursuite de la vérité, elle s'élève, par un noble effort, du fond de cette mer où elle est plongée, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qui s'attachent à elle par la nécessité où elle est de se nourrir des choses terrestres : nécessité dont tant de gens s'applaudissent comme d'un bonheur[3].

Mais quelle erreur de croire que, pour

1 « Et quis est usque adeo sapiens, ut contra libidines nullum habeat omnino conflictum? » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. IV.)

2 Platon, *Phédon*, 67, A.

3 Platon, *République*, X, 611, E.

faire passer ses passions après son devoir, il faille être insensible et fermer l'entrée de son cœur à tous les sentiments de l'humanité! Ne nous y trompons pas : l'apathie stoïque n'est pas la vertu, elle la supprime et lui enlève sa raison d'être. Pour une victoire il est plusieurs défaites, mais la lutte est la condition même du triomphe. Il n'y a pas de victoire où il n'y a pas de combat, et le mérite n'est que dans la résistance et l'effort.

Ce n'est qu'en ces assauts qu'éclate la vertu,
Et l'on doute d'un cœur qui n'a point combattu [1].

C'est ce que Bossuet exprimait d'une façon saisissante lorsqu'il disait : « Pour les saints, la mer Rouge est un baptême ; pour les méchants, la mer Rouge est un abîme et un sépulcre[2]. »

1 Corneille, *Polyeucte*, acte I, scène III.

2 Bossuet, *Elévations sur les mystères*, IXe semaine, élévation V.

Ce n'est pas en effet donner à l'homme le moyen de vaincre les passions que d'en étouffer tous les germes dans le cœur de l'humanité. A ce compte autant vaudrait prétendre, avec Jean-Jacques Rousseau, que « le seul moyen d'éviter l'erreur est l'ignorance[1]. » Si la vertu, comme la définit Lactance[2], consiste précisément à réprimer la colère, à dompter la cupidité, à maîtriser la passion, comment l'homme sera-t-il vertueux, si vous lui enlevez toute matière à vertu? Ne vous laissez pas entraîner à une exagération coupable, et pour vouloir faire de l'homme un dieu, prenez garde de n'en plus faire même un homme. « Nostre estre, dit Montaigne, est cimenté de qualitez maladifves, desquelles qualitez

1 J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. III.

2 » Virtus est, iram cohibere, cupiditatem compescere, libidinem refrænare, id est enim, vitium fugere... Virtus profecto aut nulla erit, aut in usu esse non poterit, si desint ea, per quæ vis ejus aut apparet, aut constat. » (Lactance, *Institutions divines*, liv. VI, chap. v et xv.)

qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les fondamentales conditions de nostre vie[1]. » C'est bien là ce que font les stoïciens lorsque, par une tentative dont le succès est impossible et serait d'ailleurs funeste, ils veulent déraciner les passions, comme on cherche à déraciner l'ivraie d'un champ de blé. N'est-ce pas rendre impossible même cette passion de l'honneur, du devoir et de la vérité, sans laquelle rien de grand ne s'accomplit sur la terre; n'est-ce pas oublier que, pour faire le bien, il faut le vouloir et l'aimer? Dire, comme les stoïciens, que la raison est impuissante à combattre les passions, si faibles qu'elles soient[2], c'est se défier à l'excès de la raison hu-

1 Montaigne, *Essais*, liv. III, chap. I.

2 « Si das aliquos affectus sapienti, impar illis erit ratio, et velut torrente quodam auferetur... Quemadmodum rationi nullum animal obtemperat, non ferum, non domesticum et mite (natura enim illorum est surda suadenti); sic non sequuntur, non audiunt affectus, quantulicumque sint. » (Sénèque, *Epist.* 85.)

maine, disons mieux, c'est se défier de Dieu!

On n'enlève pas impunément à l'homme les parties les plus vivaces de sa nature. Ces réflexions de Plutarque sont pleines de sens : « Le principe des passions, loin de venir à l'homme du dehors, est si naturel à son être, qu'il en fait une partie nécessaire, et qu'au lieu de chercher à le détruire, il faut le régler et le tourner vers des objets légitimes. La raison ne va donc pas abattre indifféremment ce que les passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux; mais telle que ce dieu sage et intelligent qui préside à nos jardins, elle retranche ce qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la sève, et rend les fruits plus agréables et plus sains... Pourquoi voudrait-on que la raison énervât les passions et leur ôtât toute leur énergie, au lieu de les dompter, de les apprivoiser et de les faire servir à seconder ses opérations?... Peut-on séparer l'indulgence de l'amitié, la compas-

sion de l'humanité, la société des plaisirs et des peines de la véritable bienveillance? Quelle erreur de croire qu'il faille bannir tout amour, parce qu'il y en a de déraisonnables, ou proscrire tout désir à cause de l'avarice! C'est vouloir défendre de courir, de tirer de l'arc ou de chanter, parce qu'il y a des gens qui tombent, d'autres qui manquent le but, d'autres enfin qui chantent mal... Les passions une fois bannies, la raison aurait perdu presque tout son ressort et toute son activité. Il en serait d'elle comme d'un pilote au milieu des mers, quand tous les vents sont tombés... Les dieux donnent les passions aux hommes pour servir d'aiguillon et de ressort à la raison[1]. »

Mais à tout prix les stoïciens ont voulu faire le vide dans l'âme humaine, oubliant ainsi qu'ils faisaient la mort au sein même de la vie, et se flattant de faire la paix dans

1 Plutarque, *De la vertu morale*, chap. XII.

l'âme quand ils n'y font que la solitude. *Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant.*

Bernardin de Saint-Pierre se plaignait avec éloquence que, pour nous montrer le caractère d'une fleur, les botanistes nous la fissent voir décolorée et étendue dans un herbier. Comment reconnaître dans une rose sèche la reine des fleurs, et dans un lis inanimé le roi des vallées? Et nous aussi, nous reprochons aux stoïciens d'avoir dépouillé l'homme de tout ce qui le constitue réellement: pour nous le faire admirer, ils lui ont ôté la vie. Vains efforts! les choses humaines toucheront toujours l'esprit de l'homme, et le poète qui a écrit cet intraduisible vers :

Sunt lacrymæ rerum, et mentem mortalia tangunt,

a exprimé sous une forme immortelle un sentiment qui trouvera toujours son écho dans nos cœurs.

Heureusement tout résiste en nous à l'insensibilité que veut nous imposer le stoïcisme: « Ce n'est pas mon père, dites-vous,

qui m'est quelque chose, mais c'est le bien. Quel excès de dureté! La nature m'a fait ainsi, c'est l'empreinte que Dieu m'a donnée. Si donc le bien est autre chose que l'honnête et le juste, adieu père, frère, patrie, et tout le reste. Eh quoi! je négligerais mon bien pour que tu en jouisses! Et pour quel motif? Je suis ton père, ton frère. Mais tu n'es pas mon bien[1]. » Il est vraiment étrange qu'Epictète, si soigneux observateur des relations sociales, en vienne à proclamer indifférents les objets de notre attachement le plus pur et le plus généreux, au lieu de se contenter de déclarer qu'en l'amour du bien, comme Cicéron l'a dit de l'amour de la patrie[2], viennent se réunir et se confondre tous les autres amours. C'est le comble de l'égarement de supposer qu'on ne puisse prendre soin de son âme sans éteindre en soi les sentiments de la nature. Pensez-vous

1 Epictète, *Dissertations*, III, 3.
2 Cicéron, *De officiis*, I, 17.

donc que l'amour filial ou l'amour fraternel soit un obstacle à l'accomplissement du devoir, un écueil pour la santé de l'âme? Depuis quand l'amour de la patrie n'est-il plus une vertu désintéressée, une source féconde d'inspirations généreuses?

Le Dieu vivant du christianisme, en nous commandant l'abnégation, n'est pas aussi jaloux que cette idée abstraite du bien à laquelle vous sacrifiez sans hésiter toutes les inclinations naturelles. Lorsque Corneille a voulu peindre le héros chrétien, il s'est souvenu de ce mot de saint Jérôme : « Nous n'avons ni un cœur de fer, ni de dures entrailles[1], » et il n'a pas fait son Polyeucte insensible aux affections humaines. Ce n'est pas en un instant que le martyr peut arriver à ce « goût de lumière pure[2] » qui doit récompenser son sacrifice et remplir enfin

1 « Non est nobis ferreum pectus, nec dura præcordia. » (Saint Jérôme, *Epist.* V, t. IV de ses œuvres, IIe partie, p. 7.)
2 Expression de Fénelon, *Télémaque*, liv. XIV.

son âme d'une douceur ineffable. Déjà il se sent assez fort pour mépriser les bourreaux et les tortures, mais il se sent faible encore contre les larmes de Pauline :

O présence! ô combat que surtout j'appréhende!
Félix, dans la prison j'ai triomphé de toi,
J'ai ri de ta menace et t'ai vu sans effroi;
Tu prends pour t'en venger de plus puissantes armes,
Je craignais beaucoup moins tes bourreaux que ses larmes[1]

Ce n'est que lorsque l'auréole du martyr resplendit déjà sur sa tête que Polyeucte, rempli de l'enthousiasme divin, peut enfin séparer son âme de toutes les choses du monde par un effort surhumain qui nous fait comprendre ce mot de Salomon : « L'amour est fort comme la mort. » *Fortis est ut mors dilectio*[2].

Nous n'envions pas à Epictète son détachement des choses humaines, et nous ne croyons pas qu'en nous demandant tout

1 Corneille, *Polyeucte*, acte IV, scène I.
2 *Cantique des cantiques*, VIII, 6.

notre amour, Dieu nous défende de rien aimer sur la terre. « Jacob, dit saint François de Sales, aime Rachel de toutes ses forces, il aime Dieu de toutes ses forces, mais il n'aime pas pour cela Rachel comme Dieu, ni Dieu comme Rachel. Il aime Dieu comme son Dieu sur toutes choses, et plus que soi-même; il aime Rachel comme sa femme, sur toutes les autres femmes, et comme lui-même; il aime Dieu de l'amour absolument et souverainement suprême, et Rachel du suprême amour nuptial. Et l'un des amours n'est pas contraire à l'autre, puisque celui de Rachel ne viole point les priviléges et avantages souverains de celui de Dieu[1]. »

Ce n'est pas ainsi que l'entend le stoïcisme, et tout attachement lui paraît une chaîne qu'il faut mettre tous ses soins à éviter : « Ce qu'il y a de plus essentiel, dit Epictète,

1 Saint François de Sales, *De l'amour de Dieu*, liv. X, chap. III.

c'est de ne t'attacher à rien qui puisse t'être enlevé, mais à quelque chose qui soit du même genre qu'un pot de terre, ou un verre à boire, afin que s'il se brise, tu te souviennes de ce que c'était, et que tu ne te troubles pas[1]. » L'homme de bien va-t-il se rendre malheureux pour quelque chose qui est en dehors de lui? Allons donc! « N'admire pas la beauté de ta femme, et tu ne t'irriteras point contre l'adultère. Sache bien que le voleur et l'adultère n'ont aucune prise sur les choses qui t'appartiennent en propre, mais seulement sur celles qui te sont étrangères et qui ne dépendent pas de toi. Si tu les abandonnes et que tu n'en fasses aucun cas, contre qui te fâcheras-tu désormais? Mais tant que tu les admireras, fâche-toi plutôt contre toi-même que contre eux. Réfléchis un peu : tu montres à des gourmands un gâteau que tu dévores tout seul,

1 Epictète, *Dissertations*, III, 24.

et tu ne veux pas qu'ils te l'arrachent[1] ! »

Si le sage n'a besoin que de lui-même pour être heureux, on comprend aisément qu'il sera assez prémuni contre tous les malheurs de la vie pour ne pas les ressentir comme le commun des hommes. Platon avait sur ce point offert une fois aux stoïciens un exemple dont ils ne devaient que trop profiter : « S'il est un homme qui puisse se suffire à lui-même et se passer des autres hommes pour être heureux, c'est le sage. Ce ne sera donc pas un malheur pour lui de perdre un fils, un frère, des richesses ou quelque autre bien de cette nature[2]. » Triste et singulière façon de fortifier l'homme contre les maux de la vie que de s'efforcer d'arracher de son âme les sentiments les plus immuables de sa nature ! Il n'est donc pas étonnant qu'Epictète nous recommande, en embrassant notre fils, de dire en bégayant :

1 Epictète, *Dissertations*, I, 18.
2 Platon, *République*, III, 387, D, E.

Tu mourras peut-être demain[1]; puisque par ce moyen, lorsque nos enfants viendront à mourir, nous ne ressentirons ni surprise ni douleur.

Ainsi la mort de ceux qui nous sont le plus chers doit nous laisser sans larmes et nous trouver insensibles. Cela peut être noble et résigné sans doute, mais cela est-il humain? Non, l'homme, et j'en rends grâces à Dieu, n'a pas été fait pour une pareille impassibilité : quoi qu'en pense une altière sagesse, l'affliction n'est pas insoumission et révolte[2]. C'est l'un des côtés faibles de la morale stoïcienne que, pour laisser à l'homme toute sa dignité, elle ne voie d'autre moyen que de lui enlever ses affections les plus saintes et de le dépouiller de tout ce qui fait l'homme. En vain les

1 Epictète, *Dissertations*, III, 24. — Cf. Marc-Aurèle, XI, 34.

2 « Pleurer, se plaindre, gémir, c'est être rebelle. » (Sénèque, *Quæst. nat.*, lib. III, præf.) — « S'affliger, c'est transgresser la loi. » (Marc-Aurèle, X, 25.)

stoïciens se récrient qu'entre tous les animaux l'homme est le seul qui regrette longtemps sa race, parce qu'il aide sa douleur et que son affliction n'est pas telle qu'il l'éprouve, mais telle qu'il se la propose; en vain Sénèque dira que celui qui pleure la mort de son fils accuse le jour de sa naissance, car en naissant sa mort lui fut signifiée[1]; qu'il faut donc environner son âme comme d'un rempart pour que la douleur ne puisse d'aucun côté y trouver accès[2] : encore une fois de pareils sentiments sont en-dehors de l'humanité, et nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître avec Saint-Evremond que cette vertu fait peur[3]. « Comment se pourrait-il, dit saint Augustin, que nous ne fussions point affligés de la mort de ceux dont la vie nous était si agréable! Pour ne l'être pas, il

1 Sénèque, *Consolation à Marcia*, chap. VII et X.

2 Sénèque, *Consolation à Polybe*, chap. XXXVII.

3 Saint-Evremond, *Jugement sur Sénèque, Plutarque et Pétrone*.

faudrait ne prendre aucun plaisir à leur conversation et à leur compagnie, être insensible à tous les témoignages de l'amitié, rompre les liens les plus doux de la société humaine, en un mot devenir barbare. Que si cela est impossible, comment ne pas trouver amère la mort de personnes dont la vie nous était si douce? De là viennent ces plaies de l'âme que nous cause leur perte, et qui ne se peuvent guérir que par le moyen des consolations; car il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait rien à guérir dans l'âme, sous prétexte que ses blessures se referment d'autant plus vite qu'elle est plus forte[1]. »

Ce sont d'étranges consolateurs que les stoïciens : ils n'espèrent rien pour celui qu'ils ont aimé pendant sa vie, ils le perdent pour l'éternité : en vérité ne devraient-ils pas pleurer toujours ? Ah ! je sais heureusement une autre doctrine qui commande à l'homme et qui l'aide à trouver une résignation à la-

1 Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. VIII.

quelle Epictète n'atteindra jamais, et cependant elle ne lui défend pas les larmes. Jamais le christianisme n'est venu dire à l'homme : « Ne pleurez pas; » mais « Ne pleurez pas comme ceux qui sont sans espérance[1]; » c'est-à-dire, ajoute Bossuet, « Je ne vous défends pas de pleurer; mais ne pleurez pas comme ceux qui croient que la mort leur enlève tout, et que l'âme se perd avec le corps : affligez-vous avec retenue, comme vous faites pour vos amis qui vont en voyage et que vous ne perdez que pour un temps[2]. » Ici la main qui nous frappe est aussi la main qui nous relève, et l'amertume de la douleur peut s'adoucir par l'espérance.

Tous ces sentiments humains, qui s'allient si bien à la piété, sont complètement inconnus à Epictète, qui croit avoir atteint la perfection de la vertu, quand il réussit à se

1 Saint Paul, I *Thessal.*, IV, 2.

2 Bossuet, *Lettre à une dame de considération sur la mort de son mari.*

dire sans émotion: « Quelqu'un est mort: qu'est-ce que cela te fait[1]? » N'est-ce pas là le comble de l'égoïsme et de l'insensibilité? Mais les stoïciens tiennent essentiellement à être insensibles, et l'impassibilité est bien le but qu'ils se proposent. C'est un vœu d'Epictète, que la mort le trouve occupé à acquérir l'impassibilité[2]. Et, pour se faire une idée complète de l'apathie stoïque, il suffirait de méditer cette pensée de Marc-Aurèle: « Sois semblable à un promontoire, contre lequel les flots viennent sans cesse se briser; le promontoire demeure immobile, et dompte la fureur de l'onde qui bouillonne autour de lui[3]. » Rien au monde ne pourrait mieux que cette image nous montrer quelle insensibilité le stoïcisme ne craint pas

1 Epictète, *Dissertations*, III, 18.

2 Epictète, *Dissertations*, IV, 10.

3 Marc-Aurèle, IV, 49. — Cette comparaison est empruntée à Sénèque, *De Sap. const.*, 3 : « Quemadmodum projecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi ulla sævitiæ vestigia, tot verberati seculis, ostentant ; ita sapientis animus solidus est. »

de souhaiter à l'homme de bien et quelle impassibilité Marc-Aurèle lui-même ambitionne.

Voulez-vous après cela exiger des stoïciens des sentiments qui sont à leurs yeux d'inexcusables faiblesses et des rêves de malade. Insensibles pour eux-mêmes, ils le seront nécessairement pour les souffrances d'autrui. Ils nous défendront de mêler nos larmes aux larmes de nos amis, de nos proches, et de compatir aux maux qui nous sont étrangers. Ils condamneront la pitié, comme ils ont condamné l'affection sincère et véritable. Et pourtant, comme le dit Juvénal avec une pénétrante éloquence, « la nature, en nous donnant les larmes, témoigne assez qu'elle nous a doués d'un cœur compatissant: et c'est le plus beau présent qu'elle ait fait au genre humain. Aussi veut-elle que nous pleurions sur les malheurs d'un ami affligé, sur le triste extérieur d'un accusé, sur les dangers d'un pupille contraint de citer aux tribunaux son tuteur.

C'est par l'ordre de la nature que nous gémissons en rencontrant le cercueil d'une vierge enlevée à la fleur de l'âge, en voyant un petit enfant renfermé sous la terre de la tombe. Quel est l'homme de bien qui puisse se regarder comme étranger aux maux de ses semblables? Voilà ce qui nous sépare du troupeau des animaux sans parole... A l'origine du monde, l'auteur commun de tous les êtres n'a donné aux animaux que la vie, il nous donna de plus une âme intelligente, pour qu'une affection mutuelle nous enseignât à demander et à donner aux autres assistance et secours[1]. »

Non-seulement le stoïcisme eût désavoué ces nobles paroles de Juvénal, mais il les eût condamnées. On peut s'en convaincre en écoutant maintenant sur le même sujet les observations de Sénèque, qui forment avec le langage ému du poète le plus triste contraste : « Les gens de bien feront preuve de

1 Juvénal, *Satire* XV, v. 131 sqq.

clémence et de douceur, mais ils éviteront la compassion; car c'est le vice d'une âme faible qui succombe à l'aspect du mal d'autrui... La compassion est une douleur de l'âme, occasionnée par la vue des misères d'autrui, ou bien une tristesse produite par les maux d'autrui que l'on s'imagine n'être pas mérités. Or la douleur n'atteint pas le sage : son esprit est toujours sans nuages et aucun évènement ne peut l'obscurcir. Il ne compatira donc pas aux misères d'autrui, parce qu'il lui faudrait rendre son âme misérable: pour toutes les autres choses que font d'ordinaire les gens compatissants, il les fera volontiers, mais dans un autres entiment. Il essuiera les larmes des autres, il n'y mêlera pas les siennes. Quant à la pitié, elle emprunte quelque chose à la misère; l'exiger du sage, ce serait presque exiger de lui des lamentations et des gémissements aux funérailles d'un étranger[1]. »

1 Sénèque, *De la Clémence*, II, 5.

Epictète lui-même n'a pas un autre langage : « Quand tu vois quelqu'un dans le deuil et fondant en larmes pour la mort de son fils, ou pour la perte de quelque bien, prends garde que ton imagination ne t'emporte et ne te séduise, en te persuadant que cet homme est dans de véritables maux à cause de ces choses extérieures, et fais en toi-même cette distinction, que ce qui l'afflige ce n'est point l'accident qui lui est arrivé, mais l'opinion qu'il en a. S'il est pourtant nécessaire, ne refuse point de pleurer avec lui, et de compatir à sa douleur par tes discours ; mais prends garde que ta compassion ne passe au-dedans et que tu ne sois affligé véritablement[1]. »

Jouer la pitié sans la ressentir, porter un masque hypocrite pour recevoir les épanchements de mon cœur sans partager ma souffrance, c'est presque une dérision, une insulte ! Renfermez-vous, j'y consens, dans

1 Épictète, *Manuel*, 16, édition de Schweighæuser.

un isolement superbe; mais ne m'offrez pas une pitié mensongère et simulée, car « l'affectation de la franchise est un poignard caché[1]. » Que nous sommes loin encore de la loi si humaine de l'Evangile et de ce précepte sublime de la charité: « Soyez en joie avec ceux qui sont en joie, et pleurez avec ceux qui pleurent[2]. »

La pitié, (c'est un Père de l'Eglise qui la définit ainsi), c'est une tristesse volontaire que l'on ressent pour les malheurs d'autrui. C'est dans la charité qu'elle a sa source, et elle ne peut exister que par elle. La pitié, c'est l'épanouissement de la charité, et l'on peut dire heureux celui qui la sent dans son âme, car il touche à la perfection de la vertu[3]. Ceux qui sont sans tendresse, sans pitié, ceux qui ne sont pas touchés des maux

1 Marc-Aurèle, XI, 15.

2 Saint Paul, *Epître aux Romains*, XII, 15.

3 Saint Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, orat. V, t. I de ses œuvres, Paris, 1638, p. 802.

d'autrui, ceux-là, dit Bossuet[1], sont dignes de trouver sur eux un ciel d'airain, qui n'ait ni pluie ni rosée.

Oh! quel que soit à vos yeux le principe de la pitié; qu'elle soit toujours accompagnée, comme le veut Aristote[2], de quelque retour sur nous-mêmes; qu'elle ait même sa source dans le sentiment de la mobilité des choses terrestres et de la destinée humaine, gardez-vous de la bannir du monde, si vous ne voulez en bannir en même temps le dévouement et la charité. On ne compatit pas au sort d'autrui sans s'élever au-dessus de soi-même, et l'homme est près de devenir meilleur quand il a senti sa faiblesse.

Peut-être il serait utile et curieux de se demander si toute cette insensibilité a son explication naturelle dans le stoïcisme et si elle contribue en quelque façon à l'uni-

1 Bossuet, *Méditations sur l'Evangile; Sermon sur la montagne*, VIe jour.

2 Aristote, *Rhétorique*, liv. II, chap. VIII.

té du système. Nous croyons, quant à nous, que cette proscription absolue de toutes les émotions, même les plus généreuses, est en parfaite harmonie avec l'idée que les stoïciens se font du bonheur. Jamais ils ne définissent la félicité qu'en la comparant au cours limpide d'un fleuve, dont rien ne trouble l'onde qui s'écoule[1]. Cette image revient sans cesse sous leur plume, et de Zénon à Marc-Aurèle la définition n'a pas changé. Ne faut-il pas dès lors écarter de la route tous les obstacles, et peut-on nier que les affections et les émotions de l'âme soient de tous les obstacles le plus difficile à franchir sans effort? Il est donc nécessaire à la vie heureuse que l'homme se plonge tout entier dans l'apathie et dans l'ataraxie[2], bien que, par une de ces contradictions qui

1 Εὐδαιμονία δέ ἐστιν, ὥς οἱ Στωικοί φασιν, εὔροια βίου. (Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 172.)

2 Ἐγὼ θέλω μὲν καὶ ἀπαθὴς εἶναι, καὶ ἀτάραχος. (Epictète, *Diss.*, II, 17.)

lui sont habituelles, le stoïcisme reconnaisse parfois qu'il est impossible que l'homme perde entièrement les sentiments humains [1].

Si le caractère propre de la vie heureuse est de durer toujours et de ne pas rencontrer d'obstacles [2], et si d'un autre côté le sage doit jouir constamment d'une inaltérable félicité, il faut éloigner de lui tout ce qui doit imprimer à l'âme une secousse violente, plaisir ou douleur, sensations agréables ou pénibles. Il faudra déclarer que l'infortune est opinion[3], en un mot il faudra nier la douleur, même si « la douleur montre la vie[4]. » Le stoïcisme n'a pas reculé devant cette conséquence extrême de sa doctrine.

[1] Οὐ τοίνυν οὐδ' ἄνθρωπον οἷόν τε παντελῶς ἀπολέσαι τὰς κινήσεις τὰς ἀνθρωπικάς. (Epictète, *Diss.*, II, 20.)

[2] Ἡ δ' εὔροια οὐδὲν οὕτως ἔχει, ὡς τὸ διηνεκὲς καὶ ἀνεμπόδιστον. (Epictète, *Dissertations*, IV, 4).

[3] Τί δυστυχία; Δόγμα. (Epictète, *Diss.*, III, 3.)

[4] Expression de Fénelon, *Lettres spirituelles*, 27.

Et pourtant s'il est vrai que, selon le mot de Platon, chaque plaisir ou chaque douleur attache et rive l'âme au corps comme avec un clou [1], est-il possible de soutenir que l'âme y doit être absolument insensible? Ce ne sont pas les choses qui nous troublent, prétend Epictète, mais les idées que nous en avons [2] : « Supprime l'opinion, dit Marc-Aurèle, tu as supprimé cette plainte: *on m'a fait du mal*; supprime la plainte *On m'a fait du mal*, et le mal même est supprimé [3].» Ainsi, lorsque je suis plongé dans la souffrance, imagination et caprice! Je suis bien portant alors que je suis malade, et toutes mes sensations sont une illusion, un mensonge! « Tout est opinion; et l'opinion dépend de toi. Fais disparaître, quand il te

1 Platon, *Phédon*, 83, D.

2 Epictète, *Manuel*, 5, édition de Schweighæuser. — Marc-Aurèle redit presque dans les mêmes termes: « Le trouble naît en nous de la seule opinion que nous nous sommes formée intérieurement des choses extérieures. » (IV, 3.)

3 Marc-Aurèle, IV, 7.

plaît, l'opinion; et comme si tu venais de doubler un promontoire, tu trouveras une mer tranquille, la sérénité partout, un port sans tempête. Encore une fois rejette l'opinion, tu seras sauvé. Qui donc t'empêche de la rejeter[1] ? »

Un tel système est assez condamné par le bon sens et l'expérience, qui nous assurent, comme le dit fort bien Malebranche, que le « meilleur moyen pour n'être point blessé par la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens disent : Piquez, et je vais, par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie, me séparer de mon corps, de telle sorte que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe[2]. » Rien n'est plus chimérique et plus faux. Il faut laisser aux mots leur signification et ne pas confondre, par une exagération insensée, ce

1 Marc-Aurèle, XII, 22 et 25. -- Cf. IV, 39, et VIII, 47.
2 Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. V, chap. II.

qui est si profondément distinct dans la réalité. Dites-moi que je puis abuser de la santé et faire un bon usage de la maladie[1], à la bonne heure; mais ne dites pas que la santé n'est pas un bien. Reconnaissez donc enfin cette intime union de l'âme et du corps, à laquelle un des fondateurs du stoïcisme rendait hommage, lorsqu'il avouait que l'âme souffre avec le corps quand il est malade, et le corps avec l'âme[2]. Mais l'exemple de Cléanthe ne prévalut pas dans l'école, et, au risque de tomber dans les plus étranges contradictions et les plus insoutenables paradoxes, tous les stoïciens, si nous en exceptons Panétius[3], aimèrent

1. « Présente-moi tout ce que tu voudras, et je le changerai en bien ; présente-moi la maladie, la mort, la pauvreté, l'outrage, le danger d'une condamnation à mort : tout se changera en utilité par le moyen de la baguette de Mercure. » (Epictète, *Diss.*, III, 20.)

2 Συμπάσχει ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τρεμομένῳ, καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ. (Cléanthe, ap. Grégoire de Nysse, *De anima*, t. II de ses œuvres, p. 93, Paris, 1638.)

3. Panætius nunquam posuit non esse malum dolorem. »

mieux, comme Zénon, n'avoir égard qu'à notre âme, comme si nous n'avions pas de corps[1].

Il y a lieu vraiment de s'étonner comment Epictète a pu se laisser aller à un pareil excès, quand il reconnaît si nettement la différence qui existe entre la laideur et la beauté : « C'est être insensé que de prétendre qu'il n'y a aucune différence entre la beauté et la laideur; comme si l'on ressentait le même plaisir en voyant Thersite et Achille, Hélène et la première femme venue! Un pareil langage tient de la sottise et de la folie; c'est celui des personnes qui ne connaissent pas la nature de chaque chose, et qui craignent que s'il se trouve quelqu'un qui en sente la différence, il ne se re-

(Cicéron, *De finibus*, IV, 9.) — « Ἀναλγησία atque *ἀπάθεια* (inquit Taurus), non meo tantum, sed quorumdam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti judicio Panætii, gravis atque docti viri, improbata abjectaque est. » (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XII, 5.)

1. « Quasi nullum corpus sit hominis, ita præter animum nihil curant. » (Cicéron, *De finibus*, II, 14.)

tire aussitôt entraîné et subjugué. Mais ce qui est vraiment grand, c'est de laisser à chaque chose toute sa puissance, et, en la lui laissant, de ne l'apprécier qu'à sa juste valeur; de reconnaître en tout ce qu'il y a de plus excellent; de le rechercher, de s'y attacher d'une manière exclusive; et de considérer comparativement toutes les autres choses comme superflues, mais de manière à ne pas les négliger, du moins autant que cela est possible[1]. »

Je n'ai pas besoin d'un autre aveu que celui-là pour condamner les stoïciens lorsqu'ils nient la douleur. Ils ont bien d'ailleurs reconnu d'eux-mêmes leur erreur; en faut-il une autre preuve que ces paroles empruntées au plus humain, au plus résigné des stoïciens, à Marc-Aurèle : « Si la nature t'a donné une force suffisante pour supporter tout ce qui t'arrive, ne te fâche point; et si tu n'as pas la force nécessaire, ne te fâche pas

1 Epictète, *Dissertations*, II, 23.

non plus : en te détruisant, l'accident périra lui-même[1]. » Ainsi, même aux yeux de Marc-Aurèle, la douleur est quelque chose de si terrible que, pour la fuir, il est permis de déserter la vie : « Je m'étonne, dit saint Augustin, que les stoïciens aient la hardiesse de nier l'existence des maux, en même temps qu'ils avouent que, s'ils sont si grands que le sage ne puisse ou ne doive les souffrir, il faut qu'il se donne la mort. Cependant la vanité de ces philosophes les rend si stupides, qu'ils ne rougissent point de dire que leur sage est heureux quand il deviendrait aveugle, sourd, muet, impotent, affligé des plus cruelles douleurs, et même de celles qui le condamnent à se faire mourir. O vie heureuse, qui cherche la mort afin de n'être plus! Si elle est bienheureuse, que n'y demeure-t-on ? Et si on la fuit à cause des maux qui l'affligent, comment est-elle bienheureuse ? Ou comment n'appeler point

1 Marc-Aurèle, X, 3.

maux des choses qui mettent la force à bout, et qui ne l'obligent pas seulement à se rendre, mais qui la font devenir folle, jusqu'à dire qu'une vie est heureuse, et que néanmoins on doit la fuir[1]? »

Mais ce divorce de l'homme avec lui-même est si impossible qu'il n'est pas jusqu'à Sénèque qui ne donne plus d'une fois un heureux démenti à la doctrine qu'il célèbre avec tant de complaisance. Elle est de Sénèque, cette parole tout humaine : « Oui, l'homme souffre; car il n'est pas de vertu qui puisse lui enlever le sentiment[2]. Je ne prétends pas que l'âme soit insensible à la douleur, mais elle en triomphe[3]. » Ne

1. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. IV.

2. « Iste vero dolet; sensum enim hominis nulla exuit virtus. » (Sénèque, *Epist.* 85.)

3. « Nec hoc dico, non sentit illa, sed vincit. » (Sénèque, *De Provid.*, cap. II.) — Cf. *Epist.* 9 : « Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit. » Et *Epist.* 71 : « Non dolores ab homine, sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente, submoveo... Tremet sapiens, et dolebit, et expallescet. »

dites donc plus que la douleur est un mot, et que jamais elle ne peut atteindre l'homme de bien[1]. Ce n'est pas sans raison que saint Augustin a pu dire: « Quel fleuve d'éloquence pourrait suffire pour exprimer toutes les misères de cette vie[2]? »

Quoi qu'il en soit, le stoïcisme a compris avec une rare élévation les avantages que l'homme peut retirer de la souffrance et de l'épreuve, quand il peut se dire au sortir de la lutte : « J'ai bravement combattu[3]. » Nulle philosophie n'a représenté plus volontiers la vie humaine comme un combat[4], et n'a mieux compris que c'est dans la lutte que l'homme peut se montrer tout entier.

1. « Malo sapientia non relinquit locum. » (Sénèque, *De Sap. Const.*, 5.) — « Omnia ex opinione suspensa sunt; ad opinionem dolemus. » (*Epist.* 78.)

2. « Quis enim sufficit, quantovis eloquentiæ flumine, vitæ hujus miserias explicare? » (*Cité de Dieu*, XIX, 4.)

3. « Bonum certamen certavi. » (Saint Paul, *Deuxième Epître à Timothée*, IV, 7.)

4. Sénèque, *Epist.* 96 ; Epictète, *Dissertations*, III, 24; Marc-Aurèle, II, 17 ; VII, 61, etc.

Le sage est comme un pilote dont la tempête ne diminue pas la valeur et dont elle augmente au contraire le mérite et l'éclat. Tout le monde est pilote, quand la mer est bonne. C'est quand les flots sont agités par l'orage que le vrai nautonnier se révèle en conjurant le péril imminent[1]. Combien de gens en effet à qui l'on pourrait appliquer ces paroles de l'*Imitation* : « Vous avez assez de courage lorsqu'il ne s'offre rien de contraire. Vous donnez même de bons conseils, et vous savez fortifier les autres par vos paroles : mais lorsqu'une soudaine affliction se présente à votre porte, vous manquez de résolution et de force[2]. » La couronne olympique ne s'obtenait pas sans sueur, et l'athlète de la vertu triompherait sans avoir combattu! C'est en passant à travers les obstacles, les accidents et les douleurs, comme l'or à travers le feu, que l'homme

1 Sénèque, *Epist.* 85.
2 *Imitation.* III, 57.

s'éprouve, se fortifie, s'agrandit et s'élève. Ce n'est pas au sein de l'opulence et de la félicité que la vertu paraît plus radieuse et plus pure. La souffrance en est parfois l'aliment, elle en est toujours la pierre de touche et n'a pas la même influence sur le cœur des bons et sur le cœur des méchants : « Sous l'action du même feu, dit admirablement saint Augustin, l'or brille et la paille fume; le même fléau broie le chaume et sépare le froment; l'huile et la lie ne se confondent pas en coulant dans le même pressoir[1]. »

Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle ont parfaitement entrevu que le bonheur constant n'est peut-être pas la meilleure part en ce monde, et que l'adversité n'est pas un signe de la colère et de la réprobation divines. C'était faire entendre un langage presque chrétien que d'affirmer que les hommes de bien peuvent être en proie à la souffrance et gravir

1 Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. I, chap. VIII.

avec peine des rives escarpées, tandis que les méchants se reposent dans les délices, parce que Dieu veut éprouver ses élus, les endurcir et les rendre dignes de lui; que la vertu sans combat s'allanguit, qu'elle ne fait paraître tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle vaut, tout ce qu'elle a de puissance, que lorsqu'elle montre tout ce qu'elle peut souffrir; que c'est enfin pour nous rendre meilleurs et nous élever à la perfection que Dieu nous livre aux coups de la fortune[1].

Est-ce Epictète, est-ce un Père de l'Eglise qui s'écrie : « Dieu nous a frappés non pas

1. Sénèque, *De Providentia*, chap. I et II. -- Ainsi Marc-Aurèle affirme que « l'homme devient meilleur quand il fait un bon usage des difficultés qu'il rencontre. » (X, 33.) Cf. IV, 1; VII, 58 et 68, etc. -- Rapprocherons-nous de ces textes, qui sont à nos yeux l'honneur du stoïcisme, ces paroles de saint Jean : « Ceux que vous voyez revêtus d'une robe blanche viennent d'une grande affliction, » (*Apoc.*, VII, 13 et 14) afin que nous entendions, ajoute Bossuet qui commente ce passage, (*Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*,) « que cette divine blancheur se forme ordinairement sous la croix, et rarement dans l'éclat trop plein de tentation des grandeurs humaines. »

dans sa colère, mais dans sa miséricorde; et ses châtiments ont été l'effet de sa bonté pour nous, et de sa tendresse paternelle. Nous n'en avons éprouvé les rigueurs qu'autant qu'elles nous étaient nécessaires pour nous corriger et nous faire rentrer en nous-mêmes[1]. » Est-ce un Docteur chrétien, est-ce Epictète qui a dit : « Si Dieu me montre aux hommes pauvre, sans autorité, malade, ce n'est pas qu'il me haïsse ; bien loin de là; où est le maître qui ait en aversion le meilleur de ses serviteurs? Ce n'est pas non plus qu'il me néglige, lui qui ne néglige pas même la plus petite de ses créatures; mais il m'éprouve et me fait servir de témoin envers les autres[2]. »

Ah! je comprends, en entendant un pareil langage, cet aveu de saint Charles Borromée, que la lecture d'Epictète l'a plus d'une fois disposé à mépriser les choses humaines et

1. Saint Grégoire de Nazianze, *Adversus Julianum Oratio* I, 15, t. I de ses œuvres, Paris, 1609, p. 5.

2. Epictète, *Dissertations*, III, 24.

à aimer les choses divines[1]. La vie est là tout entière avec sa signification véritable, et nul témoin, puisque c'est là le nom que se donne Epictète lui-même, n'a trouvé pour l'interpréter de plus religieuses et de plus sincères paroles.

Parce que l'adversité est une occasion de vertu[2], s'ensuit-il qu'il faille la désirer et l'appeler de ses vœux? Faut-il croire que les prospérités ne tombent jamais que sur le vulgaire et sur les âmes communes[3]? Parce qu'il y a du mérite à surmonter la tentation, faut-il courir au-devant d'elle comme au-devant d'une victoire certaine et d'un bonheur assuré? Le stoïcisme l'a pensé. Ce n'est rien, dit-on, de ne pas refuser l'épreuve, si elle se présente ; il faut en chercher les occasions[4]. Si l'on ne

1 Juste-Lipse, *Manuductio ad philosophiam stoicam*, 1, 17.

2 « Calamitas virtutis occasio est. » (Sénèque, *De Provid.*, 4.)

3 «Prospera in plebem ac vilia ingenia deveniunt. » (*De Provid.*, 4.)

4 « Laborem si non recuses, parum est : posce ! » (Sénèque, *Epist.* 31.) — « Libet aliquid habere quod vincam, cujus patientia exercear. » (*Epist.* 64.)

provoque la fortune au combat, comment aura-t-on la force de supporter ses attaques et de les repousser sans faiblir ? Il n'y a personne qui puisse faire une chose, s'il n'a le courage de la désirer[1]. « Hélas! dit Epictète, faut-il donc que je me consume dans un coin, moi qui méritais d'être couronné à Olympie! Quand m'annoncera-t-on un pareil combat? Telle est la disposition d'esprit où vous devriez être tous. Parmi les gladiateurs de César, il s'en trouve qui s'indignent que personne ne les fasse entrer dans l'arène, et ne leur présente d'adversaire; ils adressent leurs vœux à l'empereur, et ils vont supplier les ordonnateurs des jeux de leur permettre de combattre : ne paraîtra-t-il point parmi vous un pareil athlète, qui demande les occasions de se signaler et de faire preuve de sa force et de son courage[2]? »

1. « Hoc enim nisi qui potest et optare, non potest facere. » (Sénèque, *Epist.* 66.)

2. Epictète, *Dissertations*, I, 29.

Il y a là un excès plein de périls que nous ne saurions méconnaître. Faire naître la guerre n'est pas d'un soldat, mais d'un séditieux; chercher la lutte pour avoir l'occasion d'une victoire, c'est un orgueil téméraire, c'est ambitionner une gloire hors de saison[1]. Le fruit de la victoire n'appartient qu'à celui qui porte humblement le poids de la souffrance, et quiconque étale un courage hardi et superbe n'en jouira jamais[2].

Ne demandez pas à Dieu la persécution, car celui qui aime le péril y périra[3]. Quiconque brave le danger est vaincu par avance, et l'orgueil est l'inévitable avant-coureur de la ruine[4]. Lorsque, dans le

1 Πολέμοις μέν τι μὴ τίκτε· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστι στρατιώτου, ἀλλὰ στασιαστοῦ. Ἐπίδειξις γάρ ἐστι τὸ πρᾶγμα, καὶ φιλοτιμία περιττή (Saint Jean Chrysostome, in *Epist. ad Hebræos*, cap. 3, Homil. V, t. XII de ses œuvres, p. 59.)

2. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, XIIe semaine, élév. XIII.

3. « Qui amat periculum, in illo peribit. » (*Ecclésiastique*, III, 27.)

4. « Contritionem præcedit superbia. » (Salomon, *Proverbes*, XVI, 18.)

Paradis perdu de Milton[1], Eve veut se séparer d'Adam pour avoir la gloire de résister seule à l'esprit tentateur qui doit chercher à les surprendre, je ne puis m'empêcher de voir dans sa présomption le principe de sa chûte; car trop de confiance en soi-même est le signe principal de la faiblesse. Les âmes justes s'observent elles-mêmes et restent fidèles au précepte de l'Apôtre : « Que celui qui se croit ferme prenne garde de ne pas tomber[2]. » C'est pour cela que l'Eglise, dans les premiers siècles, fit tant de fois entendre sa voix par la bouche de ses Conciles et de ses Docteurs pour condamner un fanatisme que Dieu lui-même avait condamné et pour défendre aux néophytes de s'exposer inutilement à la fureur des persécuteurs[3].

1. Chant IX

2. « Qui se existimat stare, videat ne cadat. » (Saint Paul, *Première Epître aux Corinthiens*, X, 12.)

3. Voyez, entre autres passages décisifs, le soixantième canon du concile d'Elvire, dans la *collection des Conciles de*

Oh! combien le stoïcisme connaissait peu la nature humaine, lorsqu'il engageait l'homme de bien à provoquer en quelque sorte la fortune au combat et lorsqu'il le poussait à s'estimer invincible[1]!

Il suffit, sans chercher, d'attendre et de souffrir[2].

Savoir souffrir sans colère et sans murmure supporter l'infortune et la douleur, de quelque part qu'elles viennent, comme la rançon même de notre existence, n'est-ce pas là la plus grande partie de la vie, n'en est-ce pas aussi l'honneur, la dignité, le mérite? L'homme est bien malheureux sur la terre qui en vient à douter de la justice

Labbe, t. I, p. 977; les *Constitutions des Apôtres*, liv. V, chap. v; saint Athanase, *Apologia de fuga sua*, chap. xxvi, t. I de ses œuvres, p. 333; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. IV, chap. x, édit. Potter, p. 597; saint Cyprien, *De lapsis*, édit. Baluze, p. 184; *Epist.* LIV, p. 78; *Epist.* LVI, p. 91; *Epist.* LXXV, p. 146; saint Augustin, *Enarratio in psalmum* CXLI, édit. des Bénédictins, t. IV, p. 1584; *Sermo CXXXIII de verbis Evang. Johan.*, t. V, p. 652.

1 Ὁ σπουδαῖος ἀήττητος. (Epictète, *Dissertations*, III, 6.)

2. Corneille, *Polyeucte*, acte II, scène VI.

de Dieu et à se plaindre de la loi qui le lie à la souffrance[1].

On peut dire à l'honneur des stoïciens qu'ils ont donné la première place à la première de toutes les vertus, la soumission à Dieu. Ils enseignent à l'homme à obéir à Dieu, non pas en esclave, mais en homme libre ; à le suivre où il nous appelle sans hésitation et sans trouble ; à nous soumettre à sa volonté non par nécessité, mais par devoir et par choix ; à se rendre capable de lui dire enfin : « Seigneur, traitez-moi désormais comme vous voudrez, je pense comme vous, je suis tout entier à vous ; conduisez-moi où vous voudrez et revêtez-moi de l'habit qu'il vous plaira[2]. Je pense que ce que Dieu veut est plus avantageux pour moi que ce que je veux moi-même. Je m'attache donc à lui comme son ministre

1. Il faut lire dans les œuvres de madame Swetchine, publiées par M. de Falloux, son admirable traité *de la Résignation*.

2. Epictète, *Dissertations*, II, 16.

ou son serviteur; c'est sur lui que je règle mes mouvements, mes désirs; en un mot je ne veux que ce qu'il veut[1]. »

N'y a-t-il pas là quelque chose du sentiment qui anime ce beau chapitre de l'*Imitation* : « Seigneur, pourvu que ma volonté aille droit à vous, et qu'elle y demeure fermement attachée, faites de moi tout ce qu'il vous plaira : car tout ce que vous ordonnerez de moi ne peut être que bon. Si c'est votre volonté que je sois dans les ténèbres, soyez-en béni : si vous voulez que je sois dans la lumière, soyez-en de nouveau béni. Si vous daignez me consoler, soyez-en béni; si vous voulez que je sois affligé, soyez-en toujours également béni. Je veux recevoir indifféremment de votre main le bien et le mal, la douceur et l'amertume, la joie et la tristesse, et vous rendre grâces pour tout ce qui m'arrivera[2]. »

1. Epictète, *Dissertations*, IV, 7. — Cf. Sénèque, *Epist.* 96, etc., et Marc-Aurèle, VII, 54, et XII, 11.
2. *Imitation*, III, 17.

Ah! sans doute il y a plus d'amour et de confiance en Dieu dans une page de l'*Imitation* que dans toutes les pages du recueil d'Epictète et de Marc-Aurèle; mais, si le sentiment est plus tendre chez l'auteur chrétien, la pensée est la même, et cela suffit pour faire respecter de tous les inspirations les plus pures de la sagesse humaine, qui en définitive a sa source en Dieu, comme toute vérité et toute lumière.

Mais ne mettons pas en parallèle l'Evangile et Epictète; celui-ci ne soutiendrait pas la comparaison. Sans doute « les lumières surnaturelles, toutes divines qu'elles sont, ne nous montrent rien, par rapport à la conduite ordinaire de la vie, que les lumières naturelles n'adoptent, par les réflexions exactes de la pure philosophie. Les maximes de l'Evangile, ajoutées à celles des philosophes, sont moins de nouvelles maximes, que le renouvellement et l'éclaircissement de celles qui étaient gravées au

fond de l'âme raisonnable[1]; » mais il n'en est pas moins souverainement injuste et faux de rapprocher d'une page de Marc-Aurèle le Sermon sur la montagne, autrement que pour déclarer l'Evangile incomparable. C'est le soleil dont le lever fait pâlir les étoiles. Peut-être même est-il inutile de chercher à convaincre ceux qui ont lu l'Evangile et qui peuvent, après l'avoir lu, y voir encore une œuvre humaine. L'Evangile porte en lui-même la marque de son origine, et quiconque ne se rend pas à cette preuve évidente n'acceptera pas davantage, si puissantes qu'elles soient, toutes les preuves extérieures que vous pourriez lui donner[2]. Comment prouver son erreur à celui qui nie la lumière?

N'insistons pas ici plus que ne l'exige notre sujet, et applaudissons-nous de voir les stoï-

1. Le P. Buffier, *Traité de la Société civile*, chap. III.

2. « Lorsque quelqu'un résiste aux vérités les plus évidentes, il est difficile de trouver des raisons qui puissent le faire changer de sentiment. » (Epictète, *Dissertations*, I, 5.)

ciens montrer une âme volontairement soumise à tous les évènements de la vie; mais nous ne pouvons pas dissimuler qu'ils fondent parfois cette soumission sur les motifs les plus bizarres et les moins propres à nous inspirer la résignation.

Je dois me consoler, dites-vous, en songeant que le mal dont je me plains a pour résultat la santé du monde et l'intérêt de l'univers; que tout ce qui m'arrive était filé pour moi de tout temps, m'était destiné de toute éternité[1]. Croyez-vous donc qu'il m'importe d'être un rouage inconscient dans une machine immense, et que la cheville inerte se soucie beaucoup du rôle qu'elle doit jouer dans un mécanisme quelconque? A ce compte tout progrès serait impossible

1. Marc-Aurèle, IV, 26; V, 8; VIII, 23; X, 5 et 6. -- Cf. Epictète, *Dissertations*, I, 12, etc. Et Sénèque : « Rata et fixa sunt, et magna atque æterna necessitate ducuntur. Series invicta, et nulla mutabilis ope, illigat ac trahit cuncta. » (*Epist.* 77.) « Magnus animus Deo pareat, et quidquid lex universi jubeat, sine cunctatione patiatur. » (*Epist.* 71.) -- « Quæcumque fiunt debuisse fieri putet. » (*Epist.* 107.) Etc., etc.

ici-bas, et l'homme serait enchaîné par une fatalité toute-puissante, qu'il faudrait respecter comme l'accomplissement des lois éternelles. A quoi bon lutter, si l'on est vaincu par avance? Croyez-vous donc que ce soit une consolation de me dire que l'homme n'est pas plus esclave que Dieu lui-même, qui a pu dicter une fois la loi du destin, mais qui depuis lors a toujours obéi et obéira toujours? *Semper paret, semel jussit*[1]. Mais votre Dieu n'est plus un Dieu, et l'homme que vous me montrez est un automate qu'un ressort fait mouvoir à son gré. Vous enlevez aux actions humaines toute moralité, vous paralysez tous les efforts de l'individu, vous méconnaissez tout ce qui peut

2. Sénèque, *De Providentia*, 5. — Ne se croirait-on pas revenu au destin d'Hérodote : « Il est impossible, même à un dieu, d'éviter le sort marqué par les destins. » (*Histoire*, liv. I, chap. xci.)

sortir du génie d'un homme, lorsque Dieu l'inspire et l'envoie travailler au salut de l'humanité. Déplorable système, aux conséquences duquel les stoïciens ont pu échapper par une contradiction en relevant l'homme par une vertu librement conquise et librement pratiquée, mais qui n'en devient pas moins trop aisément une arme dangereuse dans la main de ceux qui n'ont d'autre but que de bannir du monde la Providence et de l'âme humaine la liberté.

Nous ne pouvons oublier d'ailleurs que, pour prêcher la résignation, le stoïcisme a dû nier la douleur. Pour nous le rappeler toujours, il suffit de retrouver jusque chez Epictète et Marc-Aurèle l'autorisation du suicide. Ils ne diffèrent guère sur ce point de Sénèque lui-même, ce grand panégyriste, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la mort volontaire. Que disait en effet Sénèque? « S'il arrive au sage beaucoup de choses qui troublent sa tranquillité, il se donne congé; il part lorsque la fortune commence

à lui être suspecte[1]. » Le sage quittera la vie comme on quitte un vêtement qui gêne ou qui ne sied pas. Quel sera plus tard le langage d'Epictète? « Quand Dieu ne te procure plus ce qui t'es nécessaire, il t'ouvre la porte et te donne le signal de la retraite[2]. En général, souviens-toi que la porte est ouverte; ne sois pas plus timide que les petits enfants : car quand quelque chose cesse de leur plaire, ils disent : « Je ne jouerai plus. » Ainsi lorsque quelque chose te semblera être tel, retire-toi en disant, « Je ne jouerai plus[3]. » Que peut-on ajouter à ces recommandations si explicites, si ce n'est peut-être ce mot de Marc-Aurèle : « Il y a de la fumée ici, je m'en vais[4]. » Triste conclusion d'une doctrine souvent

1 Sénèque, *Epist*. 70.

2 Epictète, *Dissertations*, III, 13. — Cf. I, 9.

3 Epictète, *Dissertations*, I, 24. -- Cf. I, 25, et II, 16.

4 Καπνός ἐστιν, ἀπέρχομαι. (Marc-Aurèle, V, 29) – Cette image se retrouve d'ailleurs chez Epictète: Καπνὸν πεποίηκεν ἐν τῷ οἰκήματι; ἂν λίαν πολὺν, ἐξέρχομαι. (*Diss.*, I, 25.)

héroïque, mais à la fois excessive et incomplète.

Et, ne l'oublions pas, c'est à la sagesse elle-même que les stoïciens renoncent, en renonçant à la vie, à la sagesse, qui pourtant, disaient-ils, suffit à rendre la vie bienheureuse. Ces paroles de Chrysippe peuvent s'appliquer à tous les stoïciens : « S'il était arrivé que Circé la magicienne proposât au sage Ulysse deux breuvages, dont l'un aurait eu la propriété de rendre fou et l'autre de changer en âne, Ulysse aurait dû boire la coupe de la folie, plutôt que de se voir changer en bête, eût-il dû même conserver sa vertu, et par conséquent son bonheur. La sagesse elle-même lui eût crié : « Laisse-moi, laisse-moi périr, si je dois errer çà et là sous la forme d'un âne[1]. » Et Plutarque, qui rapporte ces paroles, ajoute : « Ne pourrait-on pas dire aux stoïciens que cette prudence est celle d'un âne, parce que la

1 Plutarque, *Contre les stoïciens*, 11.

sagesse et le bonheur sont de grands biens, et qu'avoir la figure d'un âne est en soi une chose indifférente? »

La brutalité même de cette comparaison fait bien voir que ce n'est pas à la vie seule, comme le dit M. Ravaisson, « que la sagesse conseille à l'homme de renoncer, plutôt que de subir ou la maladie ou la douleur, ou la difformité; c'est bien à la sagesse, c'est bien à la vertu, et à la joie divine qui en est inséparable. Conclusion à laquelle est invinciblement entraînée cette sagesse hautaine du stoïcisme, qui prétendait pourtant se suffire à soi seule[1]. »

Non, il n'appartient pas aux stoïciens d'aimer vraiment la douleur et la peine. S'ils exaltent si haut la vertu, c'est qu'elle est à leurs yeux un moyen de fuir la douleur, et leur résignation n'est parfois que l'impassibilité de la mort. Non, vous ne

1 Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXI, p. 86.

savez pas souffrir, puisque vous tolérez le suicide[1]; ah! c'est que la souffrance, malgré toute votre fierté, et, je le veux bien, malgré toute votre résignation, est une mauvaise conseillère, si vous n'avez pas l'espérance. Que ce soit l'éternel honneur des derniers stoïciens d'avoir humblement soumis leur volonté à la volonté de Dieu et de s'être inclinés sans murmure devant les accidents les plus inexplicables de la vie; mais peut-on croire qu'ils aient trouvé vraiment leur bonheur et leur joie dans la peine, ou qu'ils aient ressenti au fond du cœur ces délices intérieures et ce fleuve de paix dont parlait Isaïe[2]? A la résignation stoïque l'Evangile a enlevé ce qui la rendait superbe, en lui donnant une douceur ineffable. Un effort humain n'y eût pas suffi. Il fallait une foi nouvelle pour que ce mot

1 « Il est insensé, dit Sénèque, celui qui vit pour souffrir. » Stultus est, qui doloris causa vivit. *(Epist.* 58.)

2 *Is.*, LXVI, 12.

sublime de l'*Imitation* : « Mieux l'on sait souffrir, plus on a de paix[1], » devînt l'expression de la réalité et pût s'appliquer éternellement à tout ce qui souffre chrétiennement sur la terre.

1 *Imitation*, II, 3.

CHAPITRE V

ORGUEIL DU STOÏCISME — DÉFAUT DE PROSÉLYTISME — MARC-AURÈLE ET LES CHRÉTIENS.

C'est trop souvent dans les plus beaux fruits que les vers se forment, et c'est aux plus excellentes vertus que l'orgueil a coutume de s'attacher. Le désintéressement, l'équité, la sincérité, la générosité pour le prochain, quelles choses divines! Mais « tout cela se tourne en poison, tout cela nous remplit et nous enfle dès que nous y prenons un appui secret[1]. » C'est là l'écueil contre lequel vient parfois se briser avec fracas toute la sagesse des stoïciens.

1 Fénelon, *Lettres spirituelles*, 81.

Un orgueil immense, insensé, se retrouve, pour les corrompre jusqu'à la source, au cœur des plus nobles vertus d'Epictète, qui se drape dans ses haillons comme ne le ferait pas un roi dans sa pourpre : « Contemplez-moi, s'écrie-t-il; je n'ai ni lieu, ni habitation, ni possession, ni esclave ; je couche sur la terre; je n'ai ni femme ni enfants; je ne dépends d'aucun tribunal; je n'ai rien que le ciel et la terre et un méchant manteau déchiré. Que me manque-t-il donc? Ne suis-je pas exempt de chagrin, de crainte? Ne suis-je pas libre? Comment est-ce que je traite ceux que vous craignez et que vous admirez ? N'est-ce pas comme esclaves? et quel est celui qui, en me voyant, n'a pas cru voir son roi et son maître[1] ? » Pauvre philosophe, qui oublie que sans

1 .... Πῶς δ' ἐντυγχάνω τούτοις, οὓς ὑμεῖς φοβεῖσθε καὶ θαυμάζετε; Οὐχ ὡς ἀνδραπόδοις; Τίς, μὲ ἰδών, οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὁρᾶν οἴεται καὶ δεσπότην;(Epictète, *Dissertations*, III, 22.)

l'humilité il n'y a que des ombres et des simulacres de vertus, et qui ne consent à renoncer à tout ce que le monde estime que pour dominer de plus haut l'humanité.

Il est facile aux stoïciens de mépriser toutes les choses humaines : on croirait, à les entendre, qu'ils ont pénétré les secrets de Dieu, et, on n'oserait le dire s'ils ne le déclaraient si souvent eux-mêmes, leur prétention la plus ordinaire est de traiter avec lui sur le pied d'égalité. Par où seraient-ils inférieurs à Dieu, s'il suffit au souverain bonheur d'avoir en sa volonté personnelle une confiance absolue et exclusive et si c'est là le seul bien qui est la cause et la garantie de la félicité[1] ? Que pourraient-ils envier à la Divinité, si l'esprit de l'homme n'a d'autres bornes que celles qui lui sont communes avec Dieu[2] ? Il faut voir avec

1 « Unum bonum est, quod beatæ vitæ causa et firmamentum est, sibi fidere. » (Sénèque, *Epist.* 31.)

2 « Humanus animus nullos sibi poni, nisi communes et cum Deo, terminos patitur. » (Sénèque, *Epist.* 102.)

quelle assurance ils déclarent que la nature de la raison est de se contempler elle-même[1], puisque par la raison l'homme est égal aux dieux[2]. On enlèverait au stoïcisme bien de son prestige si l'on en retranchait ces affirmations hautaines. « Peut-on, dit saint Clément d'Alexandrie, pousser plus loin la folie que les stoïciens, lorsqu'ils disent que la vertu de l'homme est la même que celle de Dieu[3] ? »

Vivre de pair avec les dieux et voir les hommes sous ses pieds[4], n'est-ce pas en effet un idéal créé par la folie de l'orgueil? Pour tout dire en un mot, il a manqué aux

1 Λόγος γίνεται φύσει καὶ αὐτοῦ θεωρητικός (Epictète, *Dissertations*, I, 20.)

2 Κατά γε τὸν λόγον οὐδὲ χείρων τῶν Θεῶν, οὐδὲ μικρότερος.(Epictète, *Diss.*, I, 12.) — Cf. Sénèque, *Epist.* 71 : « Revertantur ad animum ! jam hominem Deo metientur. »

3 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. VII, t. II de ses œuvres, édit. Potter, p. 886.

4 « Sapiens cum Diis ex pari vivit. » (Sénèque, *Epist.* 59.) — « Ex superiore loco hominem videt. » (*Epist.* 41.) — « Quæris, quæ res sapientem faciat ? — Quæ Deum. » (*Epist.* 87.)

stoïciens, même les plus doux et les plus humains, cette mesure dans la sagesse, que l'Apôtre nous recommande de conserver toujours[1] !

Faut-il s'étonner après cela que le prosélytisme fasse complètement défaut aux stoïciens? Quand on a placé si haut sa vie, peut-on s'occuper encore de son prochain? En vérité, ce serait se charger d'un fardeau bien importun que de se croire obligé à de pénibles efforts pour arracher le vulgaire à ces plaisirs grossiers, à ces occupations triviales qui font sourire le sage de dédain. « Quoi donc! dit Epictète, faut-il annoncer la vérité à tout le monde? Non, mais nous devons nous accommoder aux gens simples et dire : Celui-ci me conseille ce qu'il regarde comme avantageux pour lui-même; je lui pardonne[2]. »

Ne valait-il pas mieux l'éclairer et l'ins-

1 « Ne soyez point sages plus qu'il ne faut, mais soyez sages selon la mesure. » (*Rom.*, XII, 3.)

2 Epictète, *Dissertations*, I, 29.

truire? Ne valait-il pas mieux se rappeler cette parole de Platon: « Si l'on pouvait nous convaincre tous de notre dignité, il y aurait plus de calme et moins de mal sur la terre[1]. »

La vérité, quand il s'agit de la conduite de la vie et de la dignité morale, n'appartient pas plus au savant qu'à l'ignorant; elle s'adresse aussi bien à l'esclave qu'au maître, et c'est là vraiment que toute distinction de personnes est une iniquité en même temps qu'un principe de faiblesse pour la doctrine qui la consacre. Qu'est-ce qu'une doctrine morale qui ne se montre accessible qu'à un petit nombre d'initiés, aux privilégiés de l'intelligence? En vain vous croyez n'avoir pas perdu votre peine en apprenant pour vous seul ce que tout le monde devrait connaître; en vain vous répétez qu'il n'y a personne capable de vous comprendre[2]:

1 Platon, *Théétète*, 176, A.

2 « Nemo est, qui intelligere te possit...Non est quod ti-

vous condamnez vous-même vos efforts à la stérilité, si vous oubliez que la vérité est le patrimoine commun de tous les hommes et si vous vous refusez à aller chercher les faibles et les simples comme par la main pour les faire participer à cette nourriture de l'âme que vous gardez orgueilleusement pour vous-même, comme l'avare son trésor. Croyez-vous donc que le soleil perde quelque chose de sa chaleur ou de son éclat pour étendre ses rayons à tout l'univers et pour verser à flots sa lumière jusque sur les insensés qui la nient?

Encore une fois le mépris de la foule ne va pas avec l'amour de la sagesse. Les vertus fondamentales de la vie humaine ne sont ni des vertus spéculatives ni des vertus aristocratiques, et il n'est pas besoin pour les pratiquer d'une autre lumière que cette lumière qui illumine tout homme venant en ce

meas ne operam perdideris : tibi didicisti. » (Sénèque, *Epist.* 7.)



monde. C'est de la vertu comme de la vérité que l'on peut dire qu'elle est toute à tous et que l'accès n'en est fermé à personne sur la terre.

On ne doit la vérité, dit Sénèque, qu'à celui qui la veut bien entendre[1]. Cela serait trop facile, et nous n'y aurions pas grand mérite. C'est assez d'ailleurs qu'une partie du grain que vous semez tombe dans une bonne terre, pour vous consoler de voir le reste tomber sur la pierre ou dans les épines. Y a-t-il quelque chose de plus triste que l'égoïsme dans la sagesse? et quel prétexte pourrait nous dispenser du premier de nos devoirs, de la plus sainte de nos obligations? N'est-ce pas une complicité morale que de garder le silence sur des fautes que l'on désespère de guérir, au lieu de les reprendre et de les condamner s'il le faut? « C'est un devoir, dit Bossuet, de presser les pécheurs

1 « Nulli enim, nisi audituro, verum dicendum est. » (Sénèque, *Epist.* 29.)

et de leur jeter, pour ainsi dire, quelquefois au front des vérités toutes sèches, pour les faire rentrer en eux-mêmes, parce que la correction, qui a deux principes, la charité et la vérité, doit emprunter ordinairement une certaine douceur de la charité qui est douce et compatissante; mais elle doit aussi souvent emprunter quelque espèce de rigueur et de dureté de la vérité, qui est inflexible[1]. »

Epictète avoue son impuissance à cet égard d'une façon bien significative: « Jupiter lui-même, s'écrie-t-il, n'a pu persuader aux hommes quels sont les vrais biens et les vrais maux; et tu entreprendrais de le faire[2]! » Il faut voir de quel ton il s'efforce d'excuser son égoïsme et disons mieux, de le légitimer: « Qui nous a donné le privilége

1 Bossuet, *Sermon sur les jugements humains.* — Et dans les *Méditations sur l'Evangile* : « Il faut quelquefois reprendre avec force, et piquer jusqu'au vif, comme fait un grain de sel. » (*Sermon sur la montagne*, XIe jour.)

2 Epictète, *Dissertations*, IV, 6.

de changer les hommes avec qui nous vivons? C'est se créer des embarras à soi-même que de se mettre en peine de ce dont on n'est pas responsable. Les dieux nous ont dégagés de toute responsabilité pour ce qui regarde nos parents, nos frères[1]. Persuadons-nous bien que personne n'a de pouvoir sur l'esprit d'autrui et qu'il ne dépend pas de nous d'exciter les autres à suivre la nature. Et si l'homme de bien veut que son fils ou sa femme soient exempts de fautes, il veut que ce qui lui est étranger ne soit pas étranger[2]. »

Un tel langage n'a pas besoin de réfutation, et il peut se passer de tout commentaire. Il ne fallait pas tant de philosophie pour arriver à de pareilles conclusions, et vous auriez pu lire dans votre conscience que vous êtes responsable des fautes que vous pouviez empêcher. En vain vous cherchez à

1 Epictète, *Dissertations*, I, 12.

2 Epictète, *Diss.*, IV, 5. — Cf. *Manuel*, 14, édition de Schweighæuser.

vous dégager de l'étroite solidarité qui lie le père au fils, le crime de votre fils et sa perversité retombera légitimement sur votre tête, si vous n'avez pas tout fait pour le prévenir et pour l'en préserver. Mais Epictète l'avoue sans honte, il préfère voir son fils ou son valet criminel et méchant que de se rendre misérable lui-même en s'efforçant de le corriger et de le guérir[1]. Encore une fois, « que t'importe le mal des autres[2]? »

Trouverons-nous chez Marc-Aurèle beaucoup plus d'humanité? Marc-Aurèle consent bien que l'on montre à l'homme sa faute et qu'on lui rappelle son devoir[3]; il veut même qu'on corrige, s'il se peut, celui qui pèche[4], mais il n'entend pas que l'homme attache une sérieuse importance à l'amélioration de son prochain, et qu'il entreprenne avec

1 Epictète, *Manuel*, 12.

2 Epictète, *Dissertations*, III, 18: Τί σοὶ καὶ τῷ ἀλλοτρίῳ κακῷ;

3 Marc-Aurèle, V, 28.

4 Marc-Aurèle, VIII, 17. — Cf. IX, 11.

émotion et sollicitude cette œuvre délicate et nécessaire de la prédication morale. « Un autre se conduit mal: que m'importe? c'est son affaire[1]. » Ce n'est pas moi que sa conduite offense; « celui qui pèche, pèche contre lui-même[2]. Quelqu'un se met-il en faute, c'est lui qui portera la faute[3]. » Il ne faut donc pas se donner trop de peine pour montrer la route de la vie à des hommes qui peut-être se refuseront à la suivre. A quoi bon s'engager dans la lutte, si la victoire est impossible? « Ils sont nés pour faire nécessairement ce qu'ils font. Vouloir qu'il en soit autrement, c'est vouloir que la figue n'ait pas de suc[4]. » Et Marc-Aurèle ajoute ces tristes paroles: « Ils n'en feront pas moins ce qu'ils font, quand tu en crèverais[5]. »

1 Marc-Aurèle, V, 25.
2 Marc-Aurèle, IX, 4. — Cf. IX, 38.
3 Marc-Aurèle, IV, 26.
4 Marc-Aurèle, IV, 6. — Cf. V, 17; XI, 18; XII, 16.
5 Οὐδὲν ἧττον τὰ αὐτὰ ποιήσουσι, κἂν σὺ διαῤῥαγῇς. (Marc-Aurèle, VIII, 4.)

Ne retrouverait-on pas l'influence de la pensée philosophique de Marc-Aurèle dans sa faiblesse envers Vérus et Faustine?

Peut-on soutenir après cela que la charité de Marc-Aurèle est autre chose qu'un mot? Quand les hommes devraient rester sourds à la voix de la vérité qui les réprimande et les appelle, nous n'avons pas le droit de nous montrer indifférents à leur salut et de les condamner lorsque Dieu lui-même ne les a pas encore condamnés. N'abandonnez pas à eux-mêmes, à leurs passions, à leur vie déréglée et coupable, ceux que vous appelez vos frères; ne leur refusez pas cette aumône spirituelle, qui est un de vos premiers devoirs envers eux et qui ne vous sera pas moins comptée par le Dieu qui pardonne que le verre d'eau que vous aurez donné en son nom. Ah! vous ne l'avez pas connue, la charité chrétienne, vous qui vous abritez derrière l'égoïsme de votre irresponsabilité pour déserter un champ de bataille où, sous vos yeux, des soldats de la grande ar-

mée humaine luttent encore, tout meurtris et blessés, n'attendant peut-être que le secours de votre main pour se relever enfin triomphants et vainqueurs! Parce que vous n'avez pas fait ces blessures et parce que vous ne pouvez en souffrir, faut-il donc vous retirer avant d'avoir tout tenté pour les panser et les guérir?

Comme elles nous font bien comprendre le rôle véritable de la Charité, ces paroles de saint Jean Chrysostome : « Quand on donnerait aux pauvres des trésors immenses, cette bonne œuvre n'approche point de celle d'un homme qui contribue au salut d'une âme. Cette aumône est préférable à la distribution de dix mille talents; elle vaut mieux que le monde entier, quelque grand qu'il paraisse à nos yeux, car un homme est plus précieux que tout le reste de l'univers. »

Encore une fois, ô stoïciens, que vous connaissez peu la charité! Je souffre à vous entendre répéter sans cesse que « tout

m'est indifférent, qui n'est pas une des opérations de ma pensée[1]; que, pour peu que l'on y réfléchisse, on verra qu'il importe peu qu'un autre fasse des actions justes et honnêtes[2]; que le vice d'autrui n'est pas un mal pour moi[3]. » Ah! votre indifférence, c'est l'aveu de votre faiblesse, j'allais dire votre condamnation. Vous avez beau vous endormir dans votre quiétude et vous envelopper dans votre vertu, l'homme n'a pas rempli toute sa tâche qui a tendu à la perfection sans la rechercher pour en faire partager le bienfait aux autres hommes. Et s'il faut veiller au bonheur et à la moralité de nos semblables, ce n'est pas, comme le pensait Epictète, uniquement dans l'intérêt de notre propre bonheur et pour assurer le repos et la tranquillité de nos jours, en n'ayant autour de nous que des gens in-

1 Marc-Aurèle, VI, 32.
2 Marc-Aurèle, X, 13.
3 Marc-Aurèle, VIII, 55 et 56.

capables de nous tourmenter et de nous nuire[1].

On ne saurait se faire illusion sur le vrai caractère de l'indifférence des stoïciens, et, quelque effort que l'on y fasse, on ne réussira jamais à changer son nom en celui d'indulgence ou de compassion. La vraie compassion ne va pas sans l'humilité, et la véritable indulgence se fonde sur le sentiment même de notre faiblesse. Ainsi nous le fait entendre Bossuet, lorsqu'il dit : « Si le crime que vous condamnez n'est pas dans votre cœur par consentement, il n'est pas moins dans le fond de votre malice, ou dans celui de votre faiblesse[2]. » Quiconque sera

1 Εἰ βούλει ἀταράχως καὶ εὐαρέστως ζῆν, πειρῶ τοὺς συνοικοῦντάς σοι σύμπαντας ἀγαθοὺς ἔχειν. (Epictète, apud Stob., *Florileg.*, I, 57.)

2 Bossuet, *Sermon sur les jugements humains*. — Marc-Aurèle avait une fois entrevu ce motif d'indulgence pour les fautes d'autrui : « Si tu t'abstiens de certaines fautes, tu n'en as pas moins le penchant qui les fait commettre, bien que la lâcheté, la vanité, ou tout autre vice de ce genre t'en fasse t'abstenir (XI, 18, 4°) ; » mais alors fallait-il répéter avec tant d'insistance que « la faute d'autrui n'est pas la tienne ? » (XII, 26, etc.)

persuadé de cette vérité ne risquera jamais de juger rigoureusement les autres et de ne se montrer complaisant qu'à lui-même. Mais l'indulgence des stoïciens, si l'on tient absolument à l'appeler ainsi, n'est que du dédain ou du mépris. Au lieu d'entrer dans un sentiment profond de nos communs devoirs et de nos communes misères, ils s'arrogent sur le vulgaire je ne sais quelle supériorité, ils s'élèvent au-dessus des autres, se mettent, pour ainsi dire, à part. Leur devise, c'est ce mot d'Epictète : « Et moi-même aussi, je tombais autrefois en faute ; à présent je n'y tombe plus ; grâces en soient rendues à Dieu[1] ! » Qu'hésitez-vous donc à vous déclarer impeccables[2] ? En vérité, vous êtes les pharisiens de l'an-

1 Τότε καὶ ἐγὼ ἡμάρτανον· νῦν δ' οὐκέτι, χαρις τῷ Θεῷ. (Epictète, *Dissertations*, IV, 4.)

2 C'est ce qu'en effet Zénon avait fait sans scrupule : Αναμαρτήτους τοὺς σοφοὺς τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι. (Diog. Laert., *in Zen.*)

tiquité païenne. C'est là votre faute et votre faiblesse.

Nous étonnerons-nous après cela que le stoïcisme soit resté impuissant à guérir les plaies de l'empire et à lui rendre, avec une vertu reconquise, une vie nouvelle et une nouvelle jeunesse? Le règne des Antonins a passé comme un brillant météore; où retrouver la trace de son influence dans la société romaine, dont il a suspendu pour une heure la décadence et la ruine? Le réveil ne viendra pas de la philosophie; elle ne peut dire au malade : « Levez-vous et marchez. »

Lorsque Marc-Aurèle écrivait, après Sénèque[1] et Epictète[2], qu'il faut se rendre semblable à Dieu[3], il n'entendait sans doute pas parler des dieux du paganisme, qui ne pouvaient être alors qu'un objet d'horreur pour l'homme de bien. Où pouvaient donc

1 Sénèque, *Des Bienfaits*, IV, 25.

2 Epictète, *Dissertations*, I, 12; II, 14; III, 21.

3 Marc-Aurèle, X, 8 et 11.

s'adresser ses hommages, sinon à ce Dieu inconnu qu'à l'exemple des Athéniens[1] il adorait sans le connaître? A la même époque il y avait des hommes qui venaient annoncer ce Dieu au monde et le révéler à l'univers. Il semble que Marc-Aurèle, dont la morale est si pure, eût dû être leur disciple, leur ami, leur frère, et pourtant Marc-Aurèle est leur persécuteur et, pour venger sur eux la religion de l'état qu'ils méprisent, il les envoie sans hésiter à la mort. Il y a plus : Epictète et Marc-Aurèle, ne pouvant nier l'héroïsme des martyrs, prennent plaisir à le tourner en ridicule et s'efforcent de le calomnier[2]. Les chrétiens restent pour eux une énigme.

Cependant il est impossible, en lisant le recueil d'Epictète ou celui de Marc-Aurèle,

1 On connaît ce passage de saint Paul : « Præteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni et aram in qua scriptum erat : Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. » (*Act. Apost.*, XVII, 23.)

2 Marc-Aurèle, XI, 3.

d'y méconnaître par instants je ne sais quelle saveur chrétienne et quel accent auparavant inconnu. Non pas qu'ils aient rien emprunté à la foi nouvelle; mais, comme l'a si bien fait voir M. Villemain, les spectacles de charité que les chrétiens donnaient sans cesse au monde ne pouvaient être perdus dans le travail que faisait alors l'intelligence humaine. « La morale de l'Evangile, dit-il excellemment [1], était réfléchie dans le monde païen par les vertus et les souffrances de ses premiers apôtres. Ce qui, dans la loi chrétienne, répond aux sentiments intimes de l'homme, prenait une secrète influence avant que ses dogmes eussent triomphé des opinions idolâtres; et le monde païen, dur et corrompu, était insensiblement converti à l'humanité, avant de l'être à la religion... Epictète n'était pas chrétien; mais l'empreinte du christianisme était déjà sur le monde. »

1 Villemain, *De la philosophie stoïque et du christianisme dans le siècle des Antonins*.

Et M. Villemain, se demandant ensuite ce qui fût advenu si la loi chrétienne était montée sur le trône avec Marc-Aurèle, n'hésite pas à croire qu'elle eût transformé l'empire, pendant qu'il avait encore de la grandeur et de l'unité, et qu'elle l'eût relevé par la justice et la liberté. C'est là une incontestable vérité, et cependant que de fois méconnue! On a été jusqu'à prétendre que Marc-Aurèle, en persécutant les chrétiens, obéissait à une nécessité politique de premier ordre et que l'extinction du christianisme était pour l'empire et la société romaine une question de vie ou de mort, parce que les chrétiens n'étaient que des factieux qui conspiraient la ruine de l'Etat.

Pour défendre le christianisme contre un semblable reproche, il suffirait de rappeler les paroles du Christ : « Rendez à César ce qui est dû à César, » et les Epîtres des Apôtres où ces paroles divines sont interprétées d'une façon si explicite et si com-

plète : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures; car il n'y a point de puissance qui ne soit de Dieu; et toutes celles qui sont, c'est Dieu qui les a établies : ainsi qui résiste à la puissance résiste à l'ordre de Dieu [1]. »

Et ce n'était pas là une lettre morte : on pourrait établir par d'innombrables témoignages que les préceptes de l'Apôtre étaient alors la règle même du christianisme. Il y avait déjà près d'un siècle au temps de Marc-Aurèle, que Pline le jeune demandait à Trajan si c'était le nom seul que l'on persécutait dans les chrétiens [2]. C'est ce que ne cessent de répéter les apologistes dans leurs éloquents plaidoyers : « Vous tolérez par toute la terre, disent-ils aux empereurs, les coutumes et les cultes les plus ridicules, et la piété chrétienne ne peut obtenir le même privilége que les superstitions les plus impies! Vous souffrez que toutes

1 *Rom.*, XIII, 1 et 2. -- Cf. I *Petr.*, II, 13-18.
2 Pline le jeune, lib. X, epist. XCVII.

les nations célèbrent les mystères qui leur conviennent, et notre nom suffit à exciter votre haine[1] ! » Tertullien réclamait pour les chrétiens la même impunité que l'on accordait aux philosophes, auxquels on les comparait : « Force-t-on un philosophe qui sape le paganisme par ses fondements à sacrifier aux dieux? Vous applaudissez au contraire aux railleries et aux insultes qu'il prodigue à vos divinités[2]. » Tous les témoignages et les protestations des apologistes tendraient à confirmer l'existence de cette haine agressive que le paganisme montrait contre les chrétiens : « On ne les connaît pas, et on les condamne; on les couvre d'opprobres, et du milieu des op-

1 Κατὰ ἔθνη καὶ δήμους, θυσίας κατάγουσιν ἃς ἂν ἐθέλωσιν ἄνθρωποι, καὶ μυστήρια...Καὶ τούτοις πᾶσιν ἐπιτρέπετε καὶ ὑμεῖς καὶ οἱ νόμοι...Ἡμῖν δὲ τῷ ὀνόματι ἀπεχθάνεσθε.(Athénagoras, *Legatio pro christianis*, Oxford, 1706, p. 5 - 7.)

2 Tertullien, *Apologétique*, chap. XLVI.

probres ils sortent rayonnants de gloire[1]. »

On les hait; la raison, je ne la connais point,

dit le Sévère de Corneille[2]. Les persécuteurs ne la connaissaient pas davantage; car ils poursuivaient dans les chrétiens les sujets les plus utiles et les plus fidèles, et, comme le disait encore Tertullien, le plus ferme appui de leur empire. « Nous respectons dans les empereurs le jugement de Dieu qui les a établis pour gouverner les peuples : nous savons qu'ils tiennent de la volonté de Dieu le pouvoir dont ils sont investis; nous demandons la conservation de ce que Dieu lui-même a voulu, et c'est là pour nous un grand serment[3]. » Et s'adressant

1 Ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται. Ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται. (Saint Justin, *Ad Diognetum epistola*, Paris, 1742, p. 23.)

2. Corneille, *Polyeucte*, acte IV, scène VI.

3. « Romanæ diuturnitati favemus... Nos judicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos præfecit : id in eis scimus esse quod Deus voluit, ideoque et salvum volumus esse quod Deus voluit, et pro magno id juramento habemus. » (Tertullien, *Apologétique*, chap. XXXII.)

aux ministres des empereurs, Tertullien ajoutait : « Maintenant vous avez moins d'ennemis à cause de la multitude des chrétiens[1]. »

Détacherons-nous enfin une page du magnifique sermon de Bossuet *sur l'unité de l'Eglise* pour faire mieux connaître encore, en nous appuyant sur son autorité, l'esprit qui animait les premiers chrétiens: « Dans ces cruelles persécutions que l'Eglise endure sans murmurer depuis tant de siècles, en combattant pour Jésus-Christ, j'oserai le dire, elle ne combat guère moins pour l'autorité des princes qui la persécutent: ce combat n'est pas indigne d'elle, puisque c'est encore combattre pour l'ordre de Dieu. En effet, n'est-ce pas combattre pour l'autorité légitime que d'en souffrir tout sans murmure? Ce n'était point par faiblesse; qui peut mourir n'est jamais

1. « Nunc enim pauciores hostes habetis præ multitudine christianorum. » (*Apolog.*, chap. XXXVII.)

faible; mais c'est que l'Eglise savait jusques où il lui était permis d'étendre sa résistance. *Nondum usque ad sanguinem restitistis* : « Vous n'avez pas encore résisté jusques au sang, » disait l'Apôtre ! jusques au sang, c'est-à-dire jusqu'à donner le sien, et non pas jusqu'à répandre celui des autres. Quand on la veut forcer de désavouer ou de taire les vérités de l'Evangile, elle ne peut que dire avec les apôtres : *Non possumus, non possumus*; que prétendez-vous? « Nous ne pouvons pas; » et en même temps découvrir le sein où l'on veut frapper : de sorte que le même sang qui rend témoignage à l'Evangile, le même sang le rend aussi à cette vérité, que nul prétexte ni nulle raison ne peut autoriser les révoltes; qu'il faut révérer l'ordre du ciel et le caractère du Tout-Puissant dans tous les princes, quels qu'ils soient, puisque les plus beaux temps de l'Eglise nous le font voir sacré et inviolable, même dans les princes persécuteurs de l'Evangile. »

Où est donc l'explication des persécutions, où est-elle, sinon dans les secrets de Dieu, qui voulait montrer que l'Eglise n'avait besoin d'aucune protection humaine ? « Fille du ciel, dit Bossuet, il faut qu'il paraisse qu'elle est née libre et indépendante dans son état essentiel, et ne doit son origine qu'au Père céleste. » Voilà pourquoi il fallait que pour la première fois le vieux culte politique des Romains se montrât intolérant et persécuteur.

CHAPITRE VI

LE STOÏCISME EN FACE DE LA MORT. — SA MORALE MANQUE DE SANCTION. — CONCLUSION.

Le couronnement nécessaire de toute doctrine morale, c'est la foi dans l'immortalité de l'âme. Cette croyance a manqué au stoïcisme, et seule elle aurait donné tout son prix, en les consacrant, à ses aspirations les plus élevées et à la résignation qu'il commandait à ses disciples. Le stoïcisme a eu ses martyrs, il faut ajouter ses martyrs inutiles, et son héroïsme a été stérile, parce qu'il s'est renfermé en lui-même. Tandis que les chrétiens persécutés par les empereurs meurent avec une joie sereine et avec l'espoir

de régénérer le monde, les stoïciens peuvent mourir aussi sans regrets, mais ils meurent sans espérance : « Je me noie sans m'effrayer, dit Epictète, parce que je sais que tout ce qui est né doit périr. Je suis une partie du tout, comme l'heure est une partie du jour; il faut que je subsiste comme l'heure, que je passe comme une heure. De quelque façon que ce soit, il faut absolument que je passe [1]. »

Il vous suffit, dites-vous[2], d'avoir joui quelques instants du magnifique spectacle de l'univers; vous vous déclarez satisfait de rentrer dans ce néant d'où vous n'êtes sorti que pour une heure, et pourtant vous avez souffert! Dieu vous a créé pour bien peu de chose, ô Epictète, s'il ne vous a créé que pour assister un moment à la vue de son univers, si merveilleuse qu'en soit la splendeur. Songez donc que c'est

1 Epictète, *Dissertations*, II, 5.
2 Epictète, *Dissertations*, IV, 1.—Cf. I, 6, etc.

dans la pensée que réside la vraie dignité de l'homme, songez-y par deux fois, avant d'accepter ainsi comme une nécessité ce renoncement à l'existence personnelle contre lequel tout proteste invinciblement en nous. Rien au monde ne peut détruire cette notion de la personnalité, sur laquelle se fonde la croyance à la vie future, et jamais vous ne pourrez m'empêcher d'espérer que plus tard, comme aujourd'hui, je serai un être distinct, se saisissant et se possédant lui-même. Le panthéisme rencontre là un écueil infranchissable contre lequel viendront se briser tous les efforts de Spinoza.

Jamais vous ne vous persuaderez à vous-même que la destinée de l'homme s'accomplit ici-bas tout entière. Qui donc se sent capable d'affirmer comme Marc-Aurèle que tout suit ici-bas la loi de la justice [1] ? Et si la justice est souvent violée sur la terre, comment ne pas dire avec J.-J. Rousseau :

1 Marc-Aurèle, IV, 10.

« Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter[1]. » On a beau dire, on ne réussit pas à attendre gaiement sa propre dissolution[2]. On se trompe soi-même si on l'affirme, ou le désespoir sera la conséquence d'une pareille affirmation. C'est ce qui est arrivé à Marc-Aurèle lui-même, quand il s'aperçoit que tout va lui manquer à la fois, jusqu'au souvenir du bien accompli, jusqu'à la conscience de sa vertu. « Le temps n'est pas loin où tu auras tout oublié; il n'est pas loin non plus, où tu seras oublié de tous[3]. »

Rien ne prouve mieux l'impuissance du stoïcisme que ce cri de douleur arraché à

1 Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard.*

2 « Au milieu de tout ce qui se meut, je ne conçois pas ce qui peut mériter de l'estime ou le moindre attachement. On est réduit, au contraire, à se consoler soi-même en attendant sa propre dissolution. » (Marc-Aurèle, V, 10.)

3 Marc-Aurèle, VII, 21.

l'âme de Marc-Aurèle en face de la mort qui s'approche. Rien de plus navrant que ce regard jeté vers l'abîme éternel du néant, où tout va s'engloutir jusqu'à la mémoire du passé [1]. Pour l'homme de bien quel avenir! C'est une idée qu'il ne peut supporter avec l'impassibilité de Lucrèce : quelque chose au fond du cœur lui crie qu'il n'a pas reçu sa récompense, et il se sent capable d'affirmer que l'athlète qui a triomphé dans la lutte de la vie a, lui aussi, mérité sa couronne. Aussi ne peut-il s'empêcher de demander compte en quelque sorte à Dieu lui-même de cette mort qui va le frapper tout entier : « Comment se fait-il que les dieux, qui ont ordonné si bien toutes choses, et avec tant d'amour pour les hommes, aient négligé un seul point, à savoir, que des hommes d'une vertu éprouvée, qui ont eu pendant leur vie une sorte de commerce

1. « C'est une chose horrible, disait Pascal, de sentir s'écouler tout ce qu'on possède. » (*Pensées*, édit. de M. Havet, p. 306.)

avec la divinité, qui se sont fait aimer d'elle par leurs actions pieuses et leurs sacrifices, ne revivent pas après la mort, mais soient éteints pour jamais? Puisque la chose est ainsi, sache bien que si elle avait dû être autrement ils n'y eussent pas manqué; car si cela eût été juste, cela était possible; si cela eût été conforme à la nature, la nature l'eût comporté. Par conséquent, de cela qu'il n'en est pas ainsi, confirme-toi, par cette considération même, qu'il ne fallait pas qu'il en fût ainsi. Tu vois bien toi-même que faire une telle recherche, c'est disputer avec Dieu sur son droit[1]. »

Réponse stoïque et résignée sans doute, mais bien amère et bien douloureuse encore. Marc-Aurèle le sentait en effet, le bien c'est la vie, et le mal seul a produit la mort. C'est ainsi que, même au point de vue purement philosophique, l'immortalité de l'âme s'appuie sur des arguments assez solides pour que

1. Marc-Aurèle, XII, 5.

Fénelon n'hésite pas à affirmer qu'il ne pourrait en douter que sur la parole même de Dieu. O vous, qui avez réalisé quelque bien dans votre vie, ayez bon espoir et tenez haut votre cœur : pas un atome ne se perd en ce monde, et la vertu d'une âme, qui vaut mieux que le monde entier, serait seule anéantie à la mort! La lumière a manqué à Marc-Aurèle pour voir le « triomphe de la vie dans la victoire de la mort[1]; » mais jusque dans son angoisse, et ce n'est pas un de ses moindres mérites, il s'incline encore devant cette loi qu'il ne comprend pas, plutôt que de blasphémer la Providence que sa raison affirme et ce Dieu qui sur la terre a soutenu sa vertu.

Epictète et Marc-Aurèle ne se révoltent jamais contre la mort. Ils n'ont pu en percer les ombres et en pénétrer les mystères, et cependant ils trouvent la mort aussi naturelle que la rose dans le printemps ou les

1. Bossuet, *Sermon sur la mort*.

fruits pendant la moisson[1]. « Pourquoi naissent les épis? N'est-ce pas pour qu'ils mûrissent? Ne mûrissent-ils pas pour être ensuite moissonnés? S'ils avaient du sentiment, devraient-ils souhaiter de n'être jamais moissonnés? Et pourtant ce serait pour eux une malédiction que de ne l'être jamais; or on devrait savoir que c'est pour l'homme une malédiction que de ne pas mourir, comme pour l'épi de ne pas mûrir et de n'être pas moissonné[2]. » Toute la dignité du stoïcisme est dans ces douces paroles : c'est la résignation aux lois de la nature et aux décrets de la Providence. La mort les trouve prêts, comme la vie les a trouvés soumis. Mais, toute sublime qu'elle soit, la résignation peut dépasser parfois les forces humaines, si elle n'est pas unie à l'espérance. Leur mort peut être fière et résignée, elle ne sera pas consolée. Il n'est pas

1. Marc-Aurèle, IV, 44. -- Cf. II, 12, 17; IX, 3; XII, 23.
2. Epictète, *Dissertations*, II, 6.

de stoïcien qui, à sa dernière heure, ne puisse répéter ce mot douloureux de Sénèque : « Maintenant il ne reste plus rien où puisse tendre l'espérance[1] ! »

Si nous voulions résumer d'un mot ce qui manque à la morale stoïcienne, nous dirions que cette morale manque de sanction. C'est là son grand défaut et son incurable faiblesse.

On répète trop aujourd'hui que la religion et la morale sont deux choses essentiellement distinctes et que ces grandes questions de la croyance en la Providence d'un Dieu bon et tout-puissant, en l'immortalité de l'âme, n'exercent aucune influence sur la solution des questions de morale les plus élevées et sur la connaissance de nos devoirs. On ne peut nier du moins que ces vérités donnent seules « un fondement inébranlable aux lois éternelles[2], » et que

1. Sénèque, *De beneficiis*, IV, 22.

2. Le P. André, *Œuvres philosophiques*, édit. V. Cousin, p. 325.

ce n'est qu'au prix d'une contradiction, sans doute honorable et glorieuse, que les moralistes qui ne nous parlent pas de notre destinée future peuvent nous parler de devoir et de vertu. La morale qui ne s'appuie pas sur ces fondements éternels sera toujours défectueuse par quelque endroit, et je crains bien qu'il ne manque toujours quelque chose à la vertu qu'elle enseigne.

Si vous ne reconnaissez rien d'absolu, par quelle contradiction. voulez-vous que le devoir seul soit absolu et invariable? N'est-ce pas une inconséquence flagrante que de ne pas reconnaître l'absolu dans les lois nécessaires de la pensée et de se croire cependant le droit d'assigner à la liberté morale des règles obligatoires, et à la vie humaine des principes fixes et inviolables? Ne puis-je pas trouver pour le devoir des formules aussi variées que l'on prétend avoir le droit d'en trouver pour l'infini? C'est à quoi ne pensent pas assez nos modernes critiques, lorsqu'ils veulent dépouiller la

religion de ses dogmes pour l'abandonner aux inspirations naturelles de l'âme et lorsqu'ils proclament que le sentiment religieux n'a rien à perdre à être séparé de la religion.

En vain l'on dirait qu'il n'importe pas à la conduite de la vie de savoir si Dieu existe et si l'âme est une réalité ; en vain l'on regarde comme indifférent que l'homme soit immortel ou que tout meure en lui à la mort : une morale sans base dogmatique est un palais sans fondement, qui va s'écrouler tout d'un coup au premier souffle de la tempête. Il faudrait méditer ces paroles de Pascal : « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic ; mais ceci !.. Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle[1]. » C'est qu'en effet, s'il n'y a pas une justice absolue et un avenir éternel au-delà de cette vie, il est évident que le métier

1. Pascal, *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 306.

d'honnête homme n'est plus, comme on l'a dit, qu'un métier de dupe, le désintéressement n'est qu'une folie, le dévouement une ineptie plus inqualifiable encore[1]. Si la réalité d'une autre vie n'est pas certaine, les philosophes athées du dix-huitième siècle avaient raison, puisqu'ils renversaient la religion, de nier en même temps, comme les Sophistes anciens[2], l'obligation morale. La Mettrie, d'Holbach et Naigeon sont plus

1. « Sanus igitur non est, disait Lactance, qui, nulla spe majore proposita, iis bonis, quibus cæteri utuntur in vitâ, labores, et cruciatus, et miserias anteponat. » (*Institutions divines*, VI, 9.)

2. Pour se convaincre qu'il n'y avait rien de bien nouveau dans l'immoralité philosophique du dix-huitième siècle, il suffirait de relire dans Platon ce passage du *Gorgias* : « Pour bien vivre, dit Calliclès, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer. Lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque désir à mesure qu'il naît. » Ecoutez maintenant d'Holbach : « Si l'homme, d'après sa nature, est forcé d'aimer son bien-être, il est forcé par là même d'en aimer les moyens, y compris le vice lui-même, attendu que, dès que le vice rend heureux, il doit aimer le vice. » (*Système*

conséquents et plus logiques que Lucrèce ou Volney.

La nature ne nous l'indique-t-elle pas avec bien de l'éloquence? Trouvez-vous sur un arbre sans racine une tige verdoyante ou un fruit savoureux? « Si la semence, dit Epictète, porte un épi avant que sa tige soit nouée, ce n'est qu'un fruit stérile tel que ceux qui viennent dans les jardins d'Adonis. Tu n'es qu'un frêle arbrisseau, tu t'es hâté de fleurir avant le temps, l'hiver te desséchera. Considère ce que disent les laboureurs au sujet des semences; quand il survient des chaleurs hors de saison, ils craignent qu'elles ne poussent trop vite, et que la gelée d'une seule nuit ne les tue. Ainsi tu t'es trop hâté de fleurir, tu parais

de la nature). — « Celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que celui qui en aura moins à faire le bien. » (La Mettrie, *Discours sur le bonheur*). — Et encore: « Nous ne commanderons pas à nos sensations; avouant leur empire et notre esclavage, nous tâcherons de nous les rendre agréables, persuadés que c'est là où gît le bonheur de la vie. » Etc., etc.

être un homme et tu n'es qu'un insensé parmi les insensés; tu seras bientôt la victime du froid, ou plutôt tu es déjà mort, et desséché dans la racine. Mais parce que tu fleuris par le haut, tu sembles encore reverdir et être en vie. Permets-nous de mûrir en suivant la gradation naturelle. Laisse la racine croître, et puis que le tuyau se noue, une fois, deux fois, trois fois; ensuite le fruit contraindra la nature malgré moi[1]. »

On a beau faire en effet, c'est le dogme, et le dogme seul qui consacre la morale. Là où il n'y a pas de dogmes, il n'y a que des fantaisies, des contradictions et des fantômes; fantaisies d'honnête homme, je le veux, mais que rien en définitive ne saurait m'imposer; il n'y a pas là proprement de morale. « Une morale, dit excellemment M. Nisard, c'est autre chose que le goût de tout ce qui est moral, autre chose

1. Epictète, *Dissertations*, IV, 8.

que l'amour du droit, autre chose que la justice ou la bienfaisance; c'est la certitude que ce ne sont pas de purs mérites de la volonté, mais des lois divines obéies, et qu'en les pratiquant d'un cœur sincère, on reste infiniment au-dessous de ce qu'elles prescrivent... L'autorité d'un moraliste lui vient du principe même de sa morale. Ce n'est pas assez que ses maximes aient été des vues désintéressées de son esprit ou des inspirations de son cœur; il lui faut une foi qui donne à sa morale le caractère d'une croyance transmise, et qui la mette au-dessus de ce droit capricieux que nous avons sur nos pensées[1]. »

C'est parce que la religion, vraie ou fausse, établit seule la bonne foi entre les hommes[2], que les nations qui ne connais-

1. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, t. IV, p. 372 et 317.

2. Telle était la conviction de Montesquieu, qui revient plusieurs fois sur cette pensée avec une véritable insistance : « La religion, même fausse, est le meilleur garant que les

saient pas le vrai Dieu n'ont pas laissé, dit Bossuet, « d'affermir leurs lois par les oracles de leurs dieux ; cherchant d'établir la justice et l'autorité, c'est-à-dire la tranquillité et la paix, par les moyens les plus inviolables qui se trouvassent parmi les hommes[1]. »

Il ne faudrait pas dire, pour se dispenser d'affirmer son existence, que Dieu se laisse sans témoignage et qu'il ne se découvre pas à ceux qui le cherchent. Que ceux qui voudraient le prétendre n'accusent que leur mauvais vouloir ou la faiblesse de leurs yeux.

Non pas que jamais nous risquions, quant à nous, de mériter ce reproche

hommes puissent avoir de la probité des hommes. » (*Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. VIII.) -- Et ailleurs : « La religion est toujours le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des hommes. » (*Grandeur et décadence des Romains*, chap. X.) -- Cf. *Esprit des Lois*, XXIV, 2, etc.

1. Bossuet, *Politique de l'Ecriture sainte*, liv. VII, art. II, propos. 3.

adressé parfois aux philosophes[1], de vouloir forcer l'être qui renferme tous les êtres à se faire assez petit pour se laisser embrasser tout entier par cette pensée trop étroite pour embrasser un atome; mais les vérités éclatantes qui sont le fondement de la religion et que la raison humaine a approfondies par ses plus illustres représentants, un Platon, un saint Augustin, un Descartes, un Leibnitz, ces vérités sont assez lumineuses pour satisfaire un esprit qui n'est pas curieux à l'excès. Comme le disait Marc-Aurèle lui-même, « ce n'est pas des yeux que nous avons à nous servir ici; mais nous n'en verrons pas avec moins de clarté[2]. »

Il faut en revenir toujours à ces fortes paroles de Descartes : « Il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est l'être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être... Et s'il y a

1. V. le P. Guénard, *Discours sur l'esprit philosophique.*
2. Marc-Aurèle, X, 26.

encore des hommes qui ne sont pas persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines[1]. L'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres[2]. »

Pour quiconque veut sincèrement rentrer en soi-même, l'idée de l'infini suffirait à prouver invinciblement l'existence de Dieu; non pas sous la forme insaisissable d'une abstraction réalisée, ni comme une création de mon esprit qui s'évanouit quand je l'affirme, *fugit ceu fumus in auras* ; c'est le Dieu personnel et vivant que la raison

1. Descartes, *Discours de la méthode.* — Ainsi le disait saint Augustin : « Je douterais plutôt de ma propre vie que de l'existence de la vérité, qui est visible à l'intelligence dans les œuvres qu'elle a créées » (*Confessions*, liv. VII, chap. x.)
2. Descartes, *Lettre* XLVII.

révèle à l'homme, le même hier, aujourd'hui et toujours, avant que les montagnes, la terre et l'univers eussent été formés, Dieu de toute éternité et dans tous les siècles[1].

« Aux dernières limites du monde intellectuel, disait Platon, est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais enfin qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la source de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible elle produit la lumière et l'astre de qui la lumière vient directement, que dans le monde invisible elle produit directement la vérité et l'intelligence. » On le voit, ce n'est pas comme une abstraction que la philosophie antique elle-même adorait Dieu, car jamais une abstraction ne pourra produire la lumière et la vérité.

1 « Priusquam mentes fierent, aut formaretur terra, et orbis : a sæculo et usque in sæculum tu es Deus. » (*Ps.* LXXXIX, 2.)

Ajoutons maintenant que la foi en l'immortalité de l'âme, inséparable du dogme des peines et des récompenses éternelles, n'est pas moins indispensable comme sanction de la morale que le dogme même de l'existence de Dieu. Ah! sans doute, si l'on veut laisser à la vertu son désintéressement nécessaire, il faut bien se garder de mêler des pensées de récompenses terrestres à cet espoir de l'éternelle félicité dont Dieu lui-même est l'auteur; il ne faut pas trop répéter à l'homme que la justice ne trompe point les espérances de ceux qui la pratiquent, et que toutes les prospérités viennent en quelque sorte d'elles-mêmes embellir et couronner la vie de l'homme de bien; car il faut, pour être vertueux, que l'homme fasse le bien pour le bien lui-même, et ne dût-il plus y avoir sur la terre que ce juste unique que Dieu commandait à Jérémie de chercher dans Jérusalem[1], la nature de la vertu est

1. Jérémie, V, 1.

immuable comme la conscience et comme Dieu lui-même, et je n'honorerai jamais comme des gens de bien ceux qui dans la vertu cherchent la récompense. N'unissez donc point par des liens indissolubles le bonheur et la vertu sur la terre, car c'est dégrader et compromettre la vertu.

Mais si l'on ne peut nier ce principe absolu et nécessaire qui nous dit que le mal doit être puni et le bien récompensé, il ne faut pas non plus bannir de la pensée humaine les idées de la peine et de la récompense, qui sont la sanction de l'idée du bien; il ne faut pas non plus consentir à donner les mains à un mysticisme chimérique qui voudrait nous anéantir dans un pur amour de Dieu sans aucun retour sur nous-mêmes. Peut-être même ne faudrait-il pas donner en exemple à tous les adorables effusions d'une sainte Thérèse, que l'on représente avec une torche dans une main pour incendier le paradis et avec de l'eau dans l'autre pour éteindre l'enfer. L'intérêt qui s'attache à l'espoir des

éternelles récompenses est un intérêt si noble et si pur que le désintéressement n'est pas meilleur. Bourdaloue a raison lorsqu'il nous défend de nous piquer sur ce point d'une spiritualité plus sublime que celle qui nous est enseignée par l'Evangile[1]. C'est parce que l'ouvrier mérite sa récompense[2] qu'il faut absolument qu'un jour se réalise cette union du bonheur et de la vertu, dont presque tous les moralistes anciens eux-mêmes avaient bien compris la nécessité, mais que trop souvent ils s'efforçaient vainement de rencontrer ici-bas.

Nous ne voulons pas ici prolonger un débat stérile, et pour le terminer, nous dirons enfin à ceux qui pensent que la religion et la vertu n'ont pas une union intime et nécessaire, que nous ne comprenons pas comme eux la vertu et que, si l'on dispute

1. Bourdaloue, *Sermon sur la récompense des Saints.*

2. « Dignus est operarius mercede sua. » (Saint Luc, X, 7.) Cf. Matth., X, 10, et saint Paul, I *ad Tim*, V, 18.

encore sur de si graves questions, c'est faute de s'entendre sur les mots. Avant le christianisme, Platon avait donné de la vertu une définition que nous pouvons adopter sans y rien changer et qui fait suffisamment comprendre la nature de cette morale religieuse au joug de laquelle on voudrait en vain nous soustraire. C'est l'honneur immortel de Platon d'avoir assigné à la vertu sa fin dernière, en la rapportant à Dieu, dont elle émane. « O combien il sera difficile, disait Platon, de persuader au peuple que, si l'on doit fuir le vice et pratiquer la vertu, ce n'est pas, comme il le croit, pour éviter le blâme et mériter la louange! Cette raison est aussi frivole que toutes les fables; voici la vérité : Connaître et imiter Dieu, c'est la vertu réelle.

» Que sont après cela tout ce qu'on nomme les qualités humaines? Quand nous verrons des hommes outrager les choses saintes, gardons-nous d'admirer en eux la fierté ou l'audace : ils prennent ces mots

déshonorants pour un éloge, et se croient, non de méprisables mortels, vil fardeau de la terre, mais des héros faits pour régner. Ils ne voient pas, les insensés, que des deux conditions humaines, ou de vivre heureusement avec Dieu, ou de vivre misérablement sans Dieu, ils ont choisi la pire, et qu'ils s'éloignent tous les jours du céleste modèle[1]. »

Paroles sublimes, et que la philosophie, livrée à elle-même, n'a peut-être jamais égalées! Comme je comprends que saint Augustin proclame sans hésiter l'excellence de la morale platonicienne, et comme j'aime à m'associer à ce glorieux témoignage qu'il a rendu à Platon, que de tous les philosophes anciens c'est lui qui s'est approché le plus près de la foi chrétienne[2]!

Comprend-on maintenant dans quel sens on peut dire à la lettre que toutes les vertus

1. Platon, *Théétète*, 176, traduction de M. Leclerc.
2. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. VIII, chap. VIII et IX.

purement humaines sont incomplètes? Comprend-on que Bossuet, qui n'écrivait rien au hasard, puisse affirmer que les vérités de la foi et la doctrine des mœurs sont choses tellement connexes et si saintement alliées qu'il n'y a pas moyen de les séparer[1]? Comprend-on que Bernardin de Saint-Pierre, pour ne citer plus que lui, déclare hautement qu'il ne peut y avoir de vertu sans religion[2]? Et l'on n'objectera pas que cette conception excède la portée de la raison humaine, car on n'accusera pas sérieusement Platon d'avoir emprunté aux livres saints la définition de la vertu.

L'exemple du stoïcisme suffit à nous montrer combien l'absence de sanction peut enlever à la morale sa puissance et à la vertu elle-même son vrai caractère. L'Ecriture a pu dire qu'il n'y a que vanité dans la science de tous les hommes qui n'ont pas la science

1. Bossuet, *Sermon sur la divinité de la religion.*
2. Bernardin de Saint-Pierre, XII° *Etude de la Nature.*

de Dieu[1], parce que rien au monde, autant que cette science-là, n'éclaire l'homme sur lui-même. C'est parce que les stoïciens ont manqué de lumières sur le rôle de la Providence en ce monde et sur la destinée future de l'homme que l'humilité fait défaut à leur vertu et qu'ils sont trop souvent tombés sous le coup de cette parole si vraie: « Ceux qui se sont dits sages sont devenus insensés[2]. » Ne reposant que sur des fondements incertains et chancelants, la morale stoïcienne est obligée d'exalter outre mesure dans l'homme le sentiment de sa force et de le pousser à ne chercher qu'en lui-même et dans les hauteurs de son orgueil un appui qu'il pourra bien n'y pas trouver toujours. Voilà pourquoi les stoïciens ont dû déclarer que la raison de l'homme est soumise aux mêmes lois que la raison de

1. « Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei. » (*Sagesse*, XIII, 1.)

2. « Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. » (Saint Paul, *Epître aux Romains*, I, 22.)

Dieu[1] et qu'il n'existe pas de bien plus grand pour l'homme que celui qu'il peut se donner à lui-même[2]. Se glorifier parce qu'on a vu la vérité, n'est-ce pas oublier, je ne dis pas seulement qu'on l'a reçue de Dieu, mais qu'on a reçu aussi de lui la puissance de l'apercevoir?

C'est parce qu'ils n'ont rapporté leur vertu qu'à eux-mêmes que les stoïciens, après avoir entrevu où était le bien, n'ont pas su trouver le chemin qui y mène. A quoi sert au vaisseau qui va sombrer dans l'abîme d'apercevoir au plus lointain de l'horizon le phare lumineux qu'il lui est impossible d'atteindre? Pour aider l'humanité à triompher des obstacles de la route, il eût fallu aux stoïciens la nuée miraculeuse que suivaient dans le désert les enfants d'Israël. Sans guide et comme sans boussole, ils ont désespéré

1. Marc-Aurèle, VIII, 2.

2. « Beatum dicamus hominem eum, qui nullum majus bonum eo, quod sibi ipse dare potest, noverit. » (Sénèque, *De vita beata*, 4.)

de l'humanité. Le souffle divin n'est pas là; à leur sagesse on dirait qu'il manque une âme.

Ce n'est pas assez qu'un petit nombre d'initiés puissent se réfugier dans ces temples sereins élevés par la doctrine des sages qu'a chantés le poète :

Edita doctrina sapientum templa serena.

Qu'y gagnera l'initié lui-même, si dans cette sublime retraite il se retrouve encore et ne retrouve que lui ? L'orgueil peut amener l'homme à se retirer solitaire sur une montagne sauvage, l'humilité seule l'introduira dans la patrie de la paix.

Mais parce que les stoïciens n'en ont pas moins aimé l'humanité d'un amour assez sincère pour déclarer que l'homme doit être une chose sacrée pour l'homme, *homo homini res sacra;* parce qu'ils ont compris l'obligation de la loi morale et qu'ils ont entrevu l'immuable sainteté du devoir; parce qu'ils se sont enfin détachés par une volonté

courageuse de toutes les choses sensibles, ils ont été utiles à l'humanité, et leurs efforts n'ont pas été perdus dans le travail de la pensée humaine. On rendra toujours hommage aux inspirations généreuses qui les ont animés et qui, à une époque de l'histoire, ont fait de leur doctrine la doctrine de toutes les âmes droites et de toutes les nobles intelligences. On aura toujours de l'admiration pour Epictète, et l'on ne parlera jamais de Marc-Aurèle sans émotion et sans respect. Aussi bien ces sentiments-là sont ceux qui nous égarent le moins, et la philosophie la plus sévère n'aura jamais le droit de nous les interdire, s'il est vrai que Platon a pu regarder avec raison l'admiration comme le principe même de la philosophie[1], et si l'émotion que nous éprouvons à la vue de quelque modèle de

1 Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. (Platon, *Théétète* 155, D.)

la dignité humaine et de l'élévation morale fortifie d'elle-même notre âme, l'agrandit et l'élève. Heureux tout ce qui mérite ici-bas de nous inspirer de pareils sentiments!

Il suffit à la gloire des derniers maîtres de la sagesse antique d'avoir compris et pratiqué des vertus presque entièrement inconnues avant eux, des vertus assez semblables à celles que l'Evangile répandait alors dans le monde, pour que certains esprits n'aient pas hésité à croire qu'ils les lui avaient empruntées. On l'a dit de Sénèque, on l'a dit d'Epictète, on l'a dit de Marc-Aurèle. Nous ne le croyons d'aucun d'eux, mais cette illusion même ajouterait, s'il le fallait, quelque chose à l'intérêt qui s'attache à leurs pensées et à leurs ouvrages.

Que le souvenir des erreurs de ces sages et de leur impuissance à relever de son épuisement et de sa stérilité une société corrompue, ne diminue donc en rien notre reconnaissance pour leurs efforts et notre sympathie pour la pureté de leurs doctrines et

l'humanité de leurs pensées : ce serait oublier que, si la raison humaine est immense comme la mer, comme elle aussi, elle a ses limites. Une œuvre d'homme ne suffira pas pour que se répandent partout la lumière et la vie. Pour faire pénétrer des clartés inconnues au plus profond des ténèbres, il faudra la lumière d'en haut. Pour pratiquer d'un cœur fidèle

> Ces lois qui, de la terre écartant les misères,
> Des humains attendris font un peuple de frères,

l'homme aura besoin de s'élever au-dessus de lui-même et de trouver dans la foi comme la racine de toutes ses vertus et le mobile de son amour pour le prochain. Alors il n'y aura plus d'arbres stériles, et l'on pourra comparer aussi la charité à la pluie du soir, lorsqu'elle vient rafraîchir la terre que l'ardeur du soleil a desséchée.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE.

Lille, imp. Lefebvre-Ducrocq.



LILLE. — IMP. LEFEBVRE-DUCROCQ, RUE ESQUERMOISE.




1989
CHIVERS




1989
CHIVERS





